رودیجر بوبنر

الفلسفة الألمانيّة الحديثة

ترجمة

فؤاد كامل

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

روديجر بوبنر

الفَلسَفة الألمَانيّة الحَديثة

ترجمة

فؤاد كامل

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني ـ القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

فهرست

	الصفحة
تصدير المؤلف	٩
مقدمة : فى تاريخية الفلسفة	١٣
١ ــ علم الظواهر (الفينومينولوجيا) والتأويل	**٢٥ ــ ١٠٤**
بداية هوسرل	٢٧
المنهج الظاهرى	٣١
التغيير الذى أدخله هيدجر على علم الظواهر	٣٩
الانتقال الى التأويل	٤٤
[illegible] وجه العالم	٥١
مشكلات لم تحل	٥٦
نتائج فى العلم الاجتماعى والمنطق	٦١
فلسفة هيدجر المتأخرة	٦٩
التأويل عند جادامر	٧٤
الفهم اللغوى أو التطبيق	٧٩
التأثير المتصل للماضى	٨٥
الحقيقة	٩٢
٢ ــ فلسفة اللغة ونظرية العلم	**١٠٥ ــ ٢١٥**
اللغة بوصفها بؤرة فلسفية	١٠٧
تكيف لعبة ــ اللغة	١٠٨
ما هى البرجماتية المتعالية ؟	١١٤
افتراضات عملية للمحاجة	١١٨
التأمل المتعالى	١٢٣
نظرات أخلاقية	١٢٩

الصفحة

علم الظواهر والتحليل اللغوى ١٣٣
موضوعان تقليديان ١٣٨
كلمة عن نظرية العلم ١٤٥
ـموقف برير ١٤٨
العقلانية النقـدية ١٥٢
توضـيح الفهم ١٥٩
مشـكلة القيم ١٦٦
اهتمامات معرفية ١٧١
تاريخية النموذج (او المثال) ١٧٥
الجدل فى التغير ـ النموذج ١٨١
دفاع شتجمولر عن الاتباعية ١٨٥
النزعة البنائية ١٩٠
مذهب القرار او الأساس المتعالى ١٩٦
البلاغة التطبيقية ٢٠٢

٣ ـ الجدل وفلسفة التطبيق . . . . ٢١٧ ـ ٣٠٥

الجدل بوصفه منهجا ٢١٩
احياء هيجل ٢٢٢
المنطق الجدلى ٢٢٩
تأثير لوكاتش ٢٣٣
الماركسيون الجدد ٢٢٧
النظرية النقـدية ٢٤٠
مفارقات نقد الايديولوجية ٢٤٥
تحول ادورنو الى علم الجمال ٢٤٨
تصور هابرماس ٢٥٢
إعتراضات ٢٥٦

	الصفحة
النظرية والتطبيق	٢٦١
عناصر العقد الاجتماعى	٢٦٦
الدائرة	٢٧١
فلسفة التطبيق	٢٧٥
مهام قديمة وجديدة	٢٧٩
علم الانسان وعلم الاجتماع	٢٨٢
نظرية الفعل	٢٨٨
ملاحظات ختامية	٣٠٧

تصدير المؤلف

أدلى « جون ستيوارت ميل » بالملاحظة التالية في « ترجمته الذاتية » في معرض حديثه عن « نسق المنطق » قال :

« من المرجح ان تسود لفترة أطول (وان كنا نأمل ان يكون ذلك بدرجة اقل) النظرة الألمانية او القَبْلية opriori للمعرفة الانسانية بين اولئك الذين يشغلون انفسهم بمثل هذه الابحاث سواء هنـا (اي في انجلترا) أو في القـارة » (اي اوربا) . كان ذلك منذ اكثر من مائة عام مضت . ومنذ ذلك الحـين ، تجاوزت سيطرة الفلسفة الالمانية على العالم الانجلوسكسـوني ذروتها ، وتحققت آمـال ستيورات ميل بدرجة فاقت كل توقعاتـه . وتناقصت الالفـة كثيرا بـالتطورات الفلسفية التي تجري في القارة ، عما كانت عليه من قبل ، حتى لم تعد لها ولو صورة سطحية معقولة . واصبح من الشائع ان تُصادف الجهل ممتزجـا بذلك التحيز القديم القائل بان المفكرين الالمان يتوهـون في التأمـل النظري القبـلي ، ويؤثرون التهويمات الغامضة على التعبير الواضح .

هذا التغير الذي اجملناه بدأ عنـد منعطف القـرن العشرين ، وصـادف التجديد الذي تناول الفلسفة الانجليزية في هذا القرن . وكـان برتـراند رسـل BertrandRussell و ج .إ . مور .G·E·Moore قد رفضا مرة واحدة والى الابد الهيجلية الجديدة الميتـافيزيقيـة التي اعتنقها استـاذاهما بـرادلي Bradley وماكتـاجارت Mctaggart ، وذلك حتى يعيدا تراث الاجداد التجريبي الى مكانه الصحيح . وفي هذا الوقت نفسه ، رفع كل من جوتلوب فريجه gotlob Frege ولودفيج فتجنشتين lud· wig wittgens tein الى مرتبة الثقات في بريطانيا وأمريكا ، وكان كل منهما قد عانى في بلده من مصير الانبياء الذين لا كرامة لهم في اوطانهم . بيد ان هذا الموقف الذي يتسم بالمفارقة قد تغير بالتـأكيد منـذ ذلك الحين ، اذ انتهى المـطاف بفريجـه

وفتجنشتين بطريق دائري ، ومن خلال المدرسة التحليلية ـ الى العالم الناطق بالالمانية شأنهما في ذلك شأن الاعضاء المهاجرين من حلقة فيينا بما فيهم بوبر POPPER -- واصبحا يؤخذان على نحو جدّي بوصفهما منشّطيْن للمناقشة الدائرة في الوقت الحاضر .

وفي العقود الاخيرة ، طرأ على الفلسفة في المانيا تغير واضح سريع . وكان على المدرسة الظاهرية السائدة منذ النصف الاول من هذا القرن ، وما برحت نشطة حتى الآن ، بفروعها في فلسفات الوجود وعلوم التأويل ـ كان عليها ان تتصالح مع التقبل المتزايد الفلسفة الوافدة من البلدان الانجلوسكسونية ، تلك البلدان التي عمدت الى احياء الاهتمام بفلسفة العلم على نحو فعال ، بعد ان كانت هذه الفلسفة قد توقفت منذ العشرينيات . وفضلا عن ذلك ، كان هناك احياء لبعض النظريات الكلاسيكية التي شاعت في القرن التاسع عشر ، وبخاصة فلسفة هيجل الجدلية ، وفلسفة اتباعه من الهيجليين الشبان ، وفلسفة ماركس . ومما يدعو الى الدهشة ، ويبعث على الايحاء من الوجهة الفلسفية ان التيارات المتباينة لا يندفع احدها الى جانب الآخر ، ومن ثم تحتفظ الاستمرارية ، والاستعداد للتلقي ، والرغبة في الاحياء ، كُلٌّ باستقلاله عن الآخر . واحرى بنا ان نقول انه قد نما من تلك العناصر التي وصفناها ذلك الوصف الاجمالي مناخ من النقاش المحتدم ، حافل بتبادل الافكار ، زاخر بالمنازعات . وعلى هذا فان الفلسفة الالمانية المعاصرة اقل تجانسا بكثير من المشهد الانجليزي ـ الامريكي ؛ ومع ذلك ، وعلى الرغم من تنوع المواقف والبرامج ، نستطيع ان نميز في وضوح خيطا واحدا يربط بينها جميعا . ولا تخلو مهمة وصف هذا المشهد من الجاذبية ، وان لم تكن شيئا يسيرا . والمطلوب هو ان نميِّز الطريقة التي يرتبط بها كل شيء دون أن نتجاهل ذلك التباين . ولابد أن نعطي للاتجاهات المختلفة حقَّها ، بينما ينبغي ألاّ نغفل عن القاء

نظرة عامة على التيارات المتباينة . فاذا وضعنا هذا نصب **أعيننا** ، كان لابد لنا من ان نفهم عنوان « الفلسفة الحديثة » بمعناه الواسع . فهو يشير اساسا الى مرحلة الفلسفة التي تمتد من الحرب العالمية الثانية الى الوقت الحاضر ، وان كنا نرى من حين الى آخر ايضا رجوعا الى العشرينيات والثلاثينيات . ولما كانت الأشياء في حالة تدفق مستمر بطبيعة الأمر ، فلا سبيل الى ادعاء الموضوعية التاريخية ، أو الحكم النهائي . وفضلا عن هذا ، لايمكن ان يكون هذا المطلب ، بأي معنى دقيق للكلمة ـ سوى مجرد مثل اعلى نطمح اليه ، ولكننا لانبلغه أبدا .

ومن الجلي على كل حال ، أن أي تفسير للحاضر لايمكن ان ندلي به ونحن معتصمون بذلك الانفصال والهدوء اللذين يتمتع بهما المؤرخ المعنيّ بالحقب البعيدة التي اكتملت الآن صورتها . فما برحت نظرة المؤلف الذاتية سائدة الى حد ما . فهو لا يستطيع ان يطرح من حسابه مشاركته الخاصة في البحث والنقاش الدائرين في عصره . ولا مناص للعرض من أن يترك عديدا من الأحكام مفتوحاً ، كما أن بعض الدعاوى العارضة ستخضع أيضا في المستقبل للمراجعة السريعة . وربما ساعد هذا بكل تأكيد على اضفاء شيء من الحيوية على الصورة العامة .

ومهما يكن من أمر ، فثمة نتيجة منهجية تترتب على هذا الموقف الخاص من تقديم تفسير للفلسفة المعاصرة . فسوف يأخذ الكتاب شكل البحث الذي يتقدم من خلال التخطيطات الاجمالية ، والخطوط العريضة ، والمنظور . فمن المستحيل بكل تأكيد في الظروف الراهنة انتاج عمل يتوخى التحليل الدقيق ، والاحاطة الموسوعية الشاملة ، والصحة النهائية . وحتى اكون مُحَدَّدا ، سأستهل الكتاب بمقدمة ، لكي احدِّد الوجهة العامة ، تعقبها مجموعة من المقالات عن التيارات الرئيسية الثلاثة . والتيارات التي اميزها هي : **علم الظواهر وعلم التأويل : الفلسفة اللغوية وفلسفة العلم ؛ الجدل وفلسفة التطبيق .**

مقدمـــة

في تاريخية الفلسفة

أن يكون للفكر الفلسفي تاريخ حقيقةٌ ينبغي أن تبعث على دهشتنا أكثر مما تفعل في واقع الأمر . وقد يبدو من الجلي في نهاية تراث فلسفي طويل أن من اليسير تجاهل ذلك اللغز الفلسفي الذي تنطوي عليه هذه الحقيقة البسيطة . ومن وجهة نظر تاريخية قد يبدو انها لا تتضمن شيئا يخرج عن المألوف ؛ ذلك أن الفلسفة يُنْظر اليها هنا على كِل حال ـ بـوصفها جـزءاً من تاريـخ البشريـة . ومن هذه الناحية ، فإنها تقوم بدور مساعد ـ كبيرا كان هذا الدور أو صغيرا ـ في الصورة العامة لحقبة تتألف من كثير من الحقائق التاريخية الأخرى ، ان لم تُجعل تابعة تماماً ـ بنقد ايديولوجي متطرف ـ للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تتقدم في استقلال ذاتي ، وتقوم على أساسها البنية العليا للفكر . ذلك أنـه بالنسبـة للفلسفة ذاتها ، ينبغي أن تحتفظ تاريخيتها ـ على كل حال ـ بعنصر الاشكالية . الاتسعى الفلسفة الى بلوغ الحقيقة ؟ اليست النسبية التاريخية أمرا لايتسق مع فكرة الحقيقة في جملتها ؟ الا تجعل الفلسفـة من المعقوليـة دعوى اسـاسية ؟ واليست المعقولية ـ اذا فُهمت على وجهها الصحيح هي بالضـرورة شيء واحد وبالذات ؟ ألا يوجد خطأ عميق تتضمنه فكرة التطور التاريخي للعقـل ، مادام للعقل الذي يسمح لنا على الأقل بالتعبير عن هذه الفكرة ، من الصحة ما يجعله يتجاوز التاريخ ؟ أم أن كل معرفة ممكنة للسمة المُكَيَّفة للتعبيرات المزعومة عن العقل في سياقها التاريخي نفسه مُكَيَّفة بدورها ؟ هل هناك أي مخـرج من هذا الارتداد ؟ هذه الأسئلة جديرة بشيء من النظر .

لقد كانت الملاحظة القائلة بأن الفلسفة خاضعة للتغير التاريخي بمثابة تحد دائم للفكر لكي يضع حدًا لهذا الموقف الخطير لأنه ضار غاية الضرر بالعقل ولتسمحوا لي بان أشـ ـر هذا الأمر ببعض الأمثلة الكلاسيكية .

ان الاستعراض الموجز لتاريخ الفلسفة الذي قام به ارسطو في عصره لتقديم الموضوعات التي تناولتها ميتافيزيقاه ، لايلزم عنه أن سلامة صياغته الخاصة يؤكدها اتفاقها مع الآخرين ، بل انها تتضمن قبل كل شيء ، البرهان على قصور الفلسفة السابقة . وحيثما تكون التصورات ما زالت في حالة تغير ، فانّ المسائل لا تكون قد حُلّت حقاً . وهكذا نتج على العقل مهمة ينبغي أن ينجزها : مهمة لا يستطيع أن ينجح فيها بالتعويل على قواه الخاصة وحدها . ويكون العقل قد أساء تأويل مهمته تماما ، اذا تراجع مرةً اخرى الى النسبية التاريخية ، بدلا من سعيه الى الفهم العقلي الذي ينشده . ومن هذا السعي تستمد الميتافيزيقا صفتها الجليلة بوصفها الحقيقة الختامية التي تضع حَدّاً لكل صور عدم اليقين .

ويمثل هذه المقاصد ، نشأت محاولة « كانت » لوضع أسس نقدية جديدة للفلسفة ـ نشأت من اشكالية عدم الوضوح في المنهج ، وعدم التحديد فيما ينتج عنه ، مما لايناسب علما للعقل . ولا محيد من ان تقبل الميتافيزيقا ـ رغم ما يتصف به تراثها من ثراء ـ تقويمها على أساس حالتها الفعلية . وكانت من الحقائق التاريخية التي واجهها « كانت » ـ وان تكن حقيقة لا تتسق بصورة عميقة مع فكرة العقل ـ أن المناقشة حول جميع المسائل الهامة ما برحت محتدمة ، وأن الآراء تتغير دون أن تستقر على حال . وكان برنامج « كانت » لوضع فلسفة نهائية مؤسسة على العقل بحيث تكون في المستقبل « قادرة على أن يُنْظر اليها بوصفها علما » ـ كان هذا البرنامج تعبيرا عن الأمل في امكان وضع نهاية مرة واحدة والى الأبد لتلك السمة التاريخية للفلسفة بوصفها سلسلة مزعزعة من

التصورات التي يحل بعضها محل البعض الآخر على مر العصور .

وحتى هيجل الذي اخذ تاريخ الفلسفي مأخذا فلسفيا أكثر جدية من سابقيه ، بدأ من اقتناعه بأن هذا التأمل التاريخي ضروري لاحراز الانتصار النهائي للعقل . فهو - بكل تأكيد - **ابو كل تاريخ للفلسفة** بالمعنى الدقيق لهذا اللقب ، ذلك لأنه لم يعمد الى مجرد تجميع النظريات السابقة للاشادة بها أو الى اساءة استخدامها كمناسبة للتهوين من شان أسلافه ، وتبرير دعاواه عن طريق المقارنة . وفي تلك الفترة الحافلة بتشييد المذاهب التي اعقبت « كانت » ، اكتشف ان النظريات الجديدة تظهر باستمرار مؤكدة طابعها المطلق absoluteness ، وأن الحلول الختامية المزعومة للمشكلات الكونية جميعا ينسخ بعضها بعضا بسرعة فائقة . ومن ثمّ ، كان توضيح العلاقة المتناقضة - في نظره - بين فكرة العقل الذي لاسبيل الى انكارها بأن الفلسفة وحدة ، وبين السمة المتكيفة لتجلياتها (او مظاهرها) التاريخية ، كان هذا التوضيح مشكلة فلسفية في المحل الأول . وعلى حل هذه المشكلة تتوقف امكانية قيام مذهب شامل من ذلك الطراز الذي يُرْضي التوقع التقليدي - على نحو اكثر من أن يكون وهميا - بأن الفلسفة يمكن ان تمدنا باجابات حقيقية ومُرْضية على الدوام وما ان فُقدت الثقة في مشروع هيجل لاقامة مذهب نظري للمعرفة يتميز بصحة شاملة ، حتى اقتصر الاهتمام على تأملاته عن تاريخ الفلسفة . وهكذا كان عمر هيجل مؤسس النزعة التاريخية historicism أطول من عمر هيجل آخر واضعي المذاهب .

فاذا تتبعنا هذا الخط الفكري خطوة واحدة الى الأمام فحسب ، رأينا أن القرن التاسع عشر يذعن في الواقع للمفارقة الفلسفية عن تاريخية الفكر . ومن المفيد للمهمة التي نضطلع بها أن نكون واعين بهذه التصورات التي حدثت في القرن التاسع عشر . اذ لمّا كانت هذه التطورات مازالت تشكل الى حد ما الظروف

السابقة على التفكير المعاصر ، فان توضيحا مبدئيا قد يساعدنا على توجيه خطانا في الاتجاه الصحيح . وبعد تلك التحليقات العليا للمثالية الألمانية في مذاهب فشته وشلنج وهيجل ، بدأت عملية تهرُّب من لغز التاريخية ، واتخذت هذه العملية اتجاهين رئيسيين . ففي اتجاه منهما نما الوعي بالتقدم المثمر الذي احرزته **العلوم الوضعية** . واصبح شعار « سقوط المثالية » هو بدعة العصر . وأصبح النظر الفلسفي بالقياس الى المعرفة المتزايدة يوميا ، والتي لا يعتريها الشك كما ينجزها البحث العلمي ـ أملا مهجورا . واذا كان من الممكن الا يتهاوى ذلك النظر نهائيا في مهاوي العدم ، فان عليه ان يتلمس اتجاهه على أساس هذا النموذج . وفي المانيا على الأقل ، ارتبط هذا الموقف بصيحة تنادي بـ « العودة الى كانت ! » . وكانت الفكرة الكامنة وراء هذه الصيحة هي الرجوع الى فلسفة صلبة ، مُوَجَّهة توجيها علميا ، مبرَّأة من أوهام النزعة التاريخية . وفي سنة ١٨٣١ ، وهي سنة لها قيمة رمزية مزدوجة بوصفها السنة التي توفي فيها هيجل ، كما انها تشهد الذكرى الخمسينية لظهور كتاب « كانت » الرئيسي : « نقد العقل الخالص » حتى في هذه السنة المبكرة تباكت شخصية ثانوية على شاكلة « فردريش ادوارد بينيكه Fried-rich Eduard Beneke ـ علىُ انحراف اصحاب الرؤى من أتباع « كانت » الذين فقدوا كل اتصال بالمنهج العلمي ، ومن ثم سنّوا تطورا عجيبا في المانيا يضاد الفكر المتزن التقدمي في فرنسا وانجلترا .

وارتفعت هذه النغمات فيما بعد على نحو اعم . فقد جاهرت المدرسة الكانتية الجديدة التي سادت العالم الاكاديمي فترة طويلة في القرن العشرين ـ جاهرت بعقيدتها الفلسفية العامة بالدعوة الى الاعتراف الأوَّلي بـ « حقيقة العلم » . ومنذ ذلك الحين ، استندت الفلسفة في شرعيتها على نظرية العلم . ولكنها تجاهلت هذه الناحية ـ مشكلة تاريخها الخاص . فقد ادى اليقين بمعقولية تتفوق على

التغير التاريخي وتنعزل عنه على الدوام ؛ تلك المعقولية كما تبدو متضمنة في العلوم ، سواء في معرفتها او مناهجها او معاييرها - فأدّى هذا اليقين الى تجاهل تلك الحقيقة وهي انه حتى العلم نفسه ما هو الا مؤسسة لها تاريخ ، ولا يمكن ان ينعزل عن العملية التاريخية . ولم يتزعزع الصرح الوضعي لعقيدة النظرية العلمية الا مؤخرا نتيجة للتذكير بأن للمعرفة العلمية تاريخيتها الخاصة بها . وقد اسهم التأويل الفينومينولوجي (الظاهري) وتاريخية historicist المراحل المتأخرة من مدرسة بوبر Popper معا في هذا الاعتراف في الفلسفة المعاصرة .

وقد كانت نظرية العلم أحد ردود الفعل على انهيار ادعاءات الفلسفة المذهبية ؛ فالى جانبها تطور ابان القرن التاسع عشر منهج آخر للتهرب من مشكلة تاريخية الفلسفة . ومن الغريب حقا ان هذا المنهج اطلق عليه اسم « النزعة التاريخية » historicism وقد يبدو للوهلة الاولى ان الاسم يَعِد بالعكس - اعني اقامة فلسفة معينة بدور ما هو تاريخي . وقد تحدث يعقوب بورکهارت Yacop Burckhardtl فعلا عن « الاستعداد الخاص الذي يتميز به القرن التاسع عشر للدراسات التاريخية » ، وذلك عندما بدأت التطورات الواقعية في تفنيد المزاعم المسرفة لوضع مشروعات من الطراز الهيجلي تستهدف الكشف عن اعمال العقل القصْدية في تاريخ العالم . ومع ذلك ، فان النزعة التاريخية تنطوي على عنصر من المناعة ضد الطابع المكيِّف تاريخيا للعقل .

ولو كان كل شيء يصطبغ بالصبغة التاريخية ، اذن لكان الشكل الخاص الذي يضفيه الزمان على نظرية ضد اخرى مسألة خليقة بعدم الاكتراث . ولكن لما كانت نقطة الانطلاق دائما هي الطريقة التي يتكيف بها كل فكر مع عصره ، والتي بها يضرب جذوره في هذا العصر ، فان ذلك لايمثّل أية مشكلة اخرى . وفي

« المتحف الخيالي » * لتاريخ الفلسفة يتم تجميع المذاهب السابقة جميعا ، حتى مذاهب اقرب المعاصرين لنا . وهي مذاهب لا يتدخل احدها في الآخر ، ولكنها لا تمت ايضا بأية صلة بعضها الى البعض الآخر . ولكل منها بوصفه ظاهرة تاريخية حقّه النسبي الذي يتساوى مع حق غيره . ومن ثمّ ، فان تعددها لا ينطوي في نهاية الأمر على اي تنافر مع وحدة العقل . وعلى هذا النحو تلْقى مشكلة التاريخية حلّاً شكاكا . ونتيجة لهذه التسوية levelling تتبدد كل قوة فلسفية . ولم يكن عبثا ان نيتشه اللامنتمي قد امسك بمرآة لعصره مفسّرا النزعة التاريخية بانها علامة ميتة على الضعف ، وانها اشارة صريحة على الانحلال الحديث في مقابل الاصالة الفلسفية التي امتاز بها الاغريق « اللاتاريخيون » unhistorical .

حملتنا تأملاتنا الى نهاية القرن التاسع عشر . فهناك بالطبع تصل الدعوى العامة بتاريخية الفلسفة الى ان تكون لها صلة وثيقة بموضوعنا على وجه خاص . فما برح القرن التاسع عشر بوصفه اقرب الفترات الماضية الينا ــ يؤثّر تأثيرا تحتانيا في فلسفة قرننا الحالي ، حتى الى يومنا هذا . وانا لا اشير ببساطة الى مسائل جلية مثل المؤثرات واستمرارية المدارس المختلفة وانما اعني ان اصعب شيء في الموضوع هو النظر الى ما وراء هذا كله مباشرة . ان لأ قرب ماضٍ الينا تأثيرا غير ملحوظ ، اذ يُنظر اليه على نحو حاسم ، بانه مضى وانقضى . وكلما كان الانفصال اعظم ، بدا كل شيء بعيدا ، ايّاً كان هذا البعد ، على حين أن الثقة بالنفس ، بالنسبة للاهتمامات المعاصرة ، تقتضي من المرء أن يستبعد ما كان ياتي مباشرة من قبل على انه شيء عتيق فات اوانه ، دون ان يتحرر منه المرء حقاً .

وهكذا كان الشعور بتفوق بداية جديدة لاجعجعة فيها ، شعورا جارفا تماما

---

* هذا التعبير مستعار من عنوان لاحد كتب آندريه مالرو في سلسلة كتبه عن تاريخ الفن ، وهي « اصوات الصمت » (ف.ك) .

في الفلسفة في النصف الأول من قرننا الحالي ، وظل هذا الشعور مجتاحا حتى بزغ على مهل الوعي بما هو نسبي في اصالته المزعومة . وليس من شك انه حتى فلسفة العصر الحاضر تعد مدينة للماضي من وجوه يصعب احصاؤها ، ويتعذر سدادها . ولست أدّعي ، بكل تأكيد ، أن الفكر المعاصر ينبغي ان يُنْظر اليه بوصفه مجرد انعكاس للمواقف التقليدية . فلا مشاحة في هذا ، مادامت حيوية الفكر الفلسفي وتلقائيته لا سبيل الى استنفادهما من حيث المبدأ . وقد يكون من الخطأ ايضا ان نظن أن الحاضر لا يتصل الا بالماضي المباشر حسب ، ذلك ان المعرفة الفلسفية طويلة الأجل ، وقيام عصور احياء عظيمة او ضئيلة دليلٌ واضح باستمرار على الطريقة التي يمكن أن تحمل بها النظريات التي ظهرت في الماضي البعيد ـ في طياتها على كثير من القدرة على الحياة الجديدة . وليست المعاصرة وحدها هي التي تضمن الواقع . فمن اليسير ان تجد مواقف فلسفية في العالم المعاصر أوغل في الموت في واقع الأمر من كثير من الآراء الكلاسيكية التي عفى عليها الزمان . ومن ثمّ ، يحتاج كل عصر من عصور الفلسفة الى مجهود حقيقي لكي يوضح ما ينبغي ان يقوله بحيث يكون جديدا اصيلا ، وما يمثل حقيقة تقليدية مصوغة في قالب مختلف ؛ فهي حرب قديمة على جبهاتٍ تحركتْ الى اماكن اخرى أو هي مواصلة صريحةٌ لعمل تم انجازه فعلاً .

واخشى أن يكون لهذه الملاحظات الأخيرة في بعض الآذان وَقْع الادعاء أو حتى السطحية . وكل ما أريد أن اقوله هو هذا : ان عرضا ذا معنى للفلسفة المعاصرة ينبغي ان يضع في حسبانه الطبيعة الشكلية للفارق الزمني والتركيز على التاريخ العرضي الذي كتب فيه كتاب ، أو قُرىء ، ليست له غـر نيمة هيِّنة وبمعنى التقويم الزمني calendes لا وجود لـ « حاضر » في الفلسفة . أما الشيء الذي له وزن باعتباره موضوعا فلسفيا يتصل اليوم بما نحن فيه ، وسيستمر في

اثارة اذهان الأحياء لفترة طويلة ، هذا الموضوع لايتضح الا في سياق أوسع . وهكذا نراه مرتبطا دائما بالماضي الفلسفي . هذه الصلة قد تكون ظاهرة او محتجبة وقد ترجع الى ماض بعيد أو قريب . أما أن يتصرف المرء وكأن الاسئلة الفلسفية تتساقط من السماء فمعناه أن يغمض المرء عينيه عامداً عن مثل هذه العلاقات . ولا يمكن ان توصف أسئلتنا دون مزيد من الضجة بوصفها المسائل (الوحيدة) في الفلسفة ، او المسائل المهمة الوحيدة التي يمكن اثارتها . فلا ينبغي ان تؤخذ على انها الانجازات السعيدة لعقل لا يعكر صفوه شيء في ختام تاريخ عاصف لدروب olleys فلسفية مسدودة ، ومشكلات زائفة . ذلك ان صياغة المشكلات الفلسفية وحلها لايمكن ان ينفصلا تماما عن الظروف التاريخية وقوة التقليد .

ولا بد لنا بالطبع ان نقتنع باهمية المشكلة في ذاتها ، اذا كان لابد لنا من بذل الجهد من اجل فهمها . فان ما ننظر اليه على انه مهم فلسفيا ، او الذي لا نراه كذلك لا يتوقف على أن له مكانا معينا في سياق تاريخي ، ولكنه يتوقف على اعترافنا به بوصفه مشكلة . ومن جهة اخرى ، فان ما نعتبره مشكلة في اي زمن ما ، أو الذي لا نعتبره كذلك ، ليس مسألة تخضع بحال من الأحوال لقرارنا الحرّ ، أو شيئا يتضح للعقل وحده . فالظروف التاريخية تؤدي الى انتقاء المشكلات وتعديلها ، وتحديد الشكل الذي نتصورها فيه ، ومعايير التفضيل والتقويم . وليس في هذا كله ما يتنافى مع العقل الفلسفي ، ولكنه ليس ايضا نتيجة مباشرة لنشاطه ، وبهذا يمثل حداً . وتلك الحدود الموجودة دائما ، ومن ثمّ لا يفطن المرء اليها على الفور - على نشاط العقل في المسائل التي تشغله (بالقياس بالمسائل التي قد تشغله) ما هي الا تعبير عن تاريخية الفلسفة . وهذا لا يخرج الى النور إلا في صورة محسوسة ومن ثمّ لا سبيل الى مناقشته الا بأن نضرب له أمثلة ملموسة

وتجد تاريخية الفلسفة المعاصرة التعبير عنها في صورة مشكلاتها . ففي مجال المشكلات التي نعترف بانها حالية ، تحدِّد الفلسفة المعاصرة نفسها في مقابل التقليد ، وفي الوقت نفسه تضع نفسها في علاقة معه .

وما نعنيه يمكن توضيحه بطريقة اساسية جداً بتركيب مشكلة ما . فبهذه الكلمة « مشكلة » التي تخدش السّمع والتي تتحلّى بها عناوين كتب كثيرة ، والتي تشيع في كلامنا العادي في الحياة اليومية ـ نقصد شيئا فلسفيا مُضْمـرا . وفي فهمنا لكلمة « مشكلة » ، ما زال يتردد صدى اخير لما كنا نُطلق عليه في المصطلح القـديم السـاذج كلمـة « دهشة » thaumazein ، والتي نعتبـرها بـداية التـأمل الفلسفي .

فالمشكلات تميل الى الظهور على غير توقع . ويلتقي بها المرء على وجه خاص اذا لم يتنبأ بها . وهي تعوّق تقدم المرء في طريق عاداته التي يأخذها على انها شيء مفـروغ منه . ومـوقف الدهشة ازاء المشكـلات يناظر رد الفعـل الذي وصفـه فتجنشتين بقوله : « لست ادري طريقي فيما يدور حولي . »

ولما كانت سمة المشكلات بالمعنى الحقيقي انها تظهر على غير انتظار ، فان تلك المهمات والصعوبات جميعا التي نصـادفها والتي نـطلق عليها عـادة اسم « مشكلات » ، وان كنا نعرف جيدا متى تظهر ، ونعرف الشكل الذي تتخذه والطريقة التي يمكن ان نعالجها بها ، هذا الضرب من المهمات والصعوبات ينبغي الا نسميه ـ اذا شئنا الحق ـ « مشكلات » على الاطلاق . والاحرى بالانسان في مثل هذه الحالات ان يتحدث عن ميول الى استخدام معرفة يسيرة التناول ، مألوفة المأخذ . وهناك بكل تأكيد مناهج ووسائل واجراءات تطورت وتعلّمها الناس لمعالجة مثل تلك « المشكلات » التي سبق تقويمها ، سواء في الحياة اليومية او في العلوم ومنّ جهة اخرى ، انّ مواجهة المشكلات الاساسيـة لأول مرة ، تتـرك المرء في

حيرة . والمشكلات التي تظهر فجأة وتكون عسيرة الحل بحق ، تكشف لنا عن قصور المعرفة التي كانت في متناول ايدينا ، والتي كانت تتحمل العبء في حياتنا العملية . وحينما لا استطيع أن احرز اي تقدم في درب مطروق ، وعندما تصبح كل مغامرة بلا نفع ، لانني لا ادري ما انا فاعل ، **اكتشف ان معرفتي قاصرة** .

والمشكلات لا تنشأ من فراغ ، وانما تظهر اول ما تظهرعلى خلفية معينة ؛ هـذه الخلفية معـطاة . ومن المهم جدا ان نـدرك ان المشكلات لا تتخـذ صفة المشكلات الا اذا قيست بما كان غير اشكالي unproblematic حتى هذه اللحظة . وامتلاك معرفة ضئيلة هو الذي يجعل من الممكن اولا ان نفهم ان ما نعرفة ليس فيه الكفاية . والافتراض المسبق لحالة معينة من حالات المعرفة ، وحدود هذه المعرفة التي يعمل ظهور مشكلة ما على ابدائها للعيان ، يدلّان على ان هذا الافتـراض واقعة تاريخية . وعندما تدفعنا المشكلات الى تأمل ضروب القصور في معرفتنا التي تبدو مُرْضية في الظاهر ، فان الطابع الفوري المُعْطى لهذه المعرفة يعود مرة ثانية . ونكون قد تقدمنا خطوة اخرى ، ذلك ان المشكـلات تعمل عـلى تنشيط الجهود الذي يبذلها الفكر في حالة من حالات المعرفة في زمن معين ؛ وهي حالة تنتسب من هذه الناحية فعلاً الى الماضي .

والمعرفة التي تعترف بانها محدودة تُفَسَّر على انها في حاجة الى امتداد او اصلاح . وفي ثناياها ينشأ التحدي المباشر لتجاوزها ، اذ تقتضي ما تتصف به المعرفة من قصور الالتزام بمعرفة المزيد . وبهذه الطريقة وحدها يمكن التغلب على المشكلات . وهذا الموقف من الحيرة الذي ينشأ نتيجة لتلك المعرفة القاصرة ينبغي ان يزيله موقف آخر نقضي فيه على ذلك القصور المزعج ، بحيث تصبـح المعرفة المُيسَّرة للمرء شيئا موثوقا فيه مرة اخرى . ومن ثَمّ ، فان حلّ المشكلات يفترض مسبقاً تأمل نشأتها . وعندما يعرف الانسان لماذا يصطدم بمشكلات ،

فانه يعرف على نحو أدق اين يقع القصور . وبتحديد موقع الصعوبات ومعرفة حدودها ، لايكون المرء قد قضى على القصور ، ولكنه يكون قد امتلك فعلاً مرشدا اساسيا في بحثه . وبينا يتركز الانتباه على ما هو جديد ، نجد ان هناك استمرارا ، للمعرفة - من وجهة نظر اوسع - يسري خلال مرحلة ظهور المشكلات .

والمعرفة المتيسّرة فعلاً بوصفها الخلفية ، وتجربة الانهيار في مواجهة المشكلات الناشئة ، والوعي الناجم بحدود المعرفة المتاحة فعلاً ، والبحث عن حلول على اساس الالغاء التام للمشكلات سواء بتجميع نواحي القصور في المعرفة ، او باعادة وضع الموقف الاصلي للمعرفة الملائمة - هذه المراحل المختلفة للفكر تجاه المشكلات ربما أمكن تحليلها على هذا النحو ؛ فتنعكس تاريخية الفلسفة في هذا النموذج .

وسأحاول فيما يتلو من فصول تطبيق هذا النموذج على المشكلات الرئيسة التي تشغل في الوقت الحاضر انتباه الفلاسفة الذين يشتركون في تراث معين . وهذه المشكلات هي ما أفهمه افضل من غيرها ، لأنني اشارك في ذلك التراث . وهكذا ، سوف تُعْرض الفلسفة الألمانية المعاصرة بوصفها تركيبة من المشكلات التي تدور حولها المناقشة . وهذا هو الشكل الملموس الذي يتخذه ، في يومنا هذا ، الصريق الموصِّل بين التراث والأفق المفتوح هناك حيث يتحرك دائما الفكر الفلسفي .

علم الظواهر والتأويل

بداية هُوسّرل

في مجالات عديدة من الحياة الفكرية ، وفي الثقافة والسياسة ، بدأ القرن العشرون بإحساس حماسي بالبدايات الجديدة . ذلك أن العصر السابق كان موسوما بوصمة الضعف والانحلال . وكانت الرغبة عارمة للابتعاد عنه على قدر الامكان ، حتى تكون العودة مرة اخرى الى المنابع . وهذا القول لا ينسحب على الفنون والتنظيم الاجتماعي حسب ، بل ينسحب ايضا على الفلسفة . وكان الشعور السائد عن القرن التاسع عشر أنه عقيم في مجال الفلسفة . فما أن ولَّت المرحلة الكلاسيكية للفلسفة من المانيا ، حتّى احتل الميدان الذي كان تسيطر عليه العبقرية والفكر الأصيل ـ غرور أوهام الأساتذة المحترفين ، والمنازعات الأكاديمية المدرسية . ولم تواصل البحث عن الحقيقة غير حفنة ضئيلة من اللامنتمين من أمثال كيركجورد Kierkegaard وماركس ونيتشه ، ذلك البحث الذي تدفعه الروح المتطرفة التي ارتفع عليها دائما مجد الفلسفة ، اذ كانت المسائل الملحّة الجوهرية هي التي تثير العالم خارج طبقة الاساتذة المحترفين . والى هذا ينبغي ان نضيف الارتباك الذي سبَّبه للفلسفة تقدمُ العلوم الخاصة ونجاحها بين صفوف الجماهير العريضة . وأخذت الفلسفة تواجه بصورة متزايدة ازمة تتعلق بشرعيتها . فماذا تبقى للفكر الخالص أن يقوله بوجه خاص ؟ الم تعد معظم المسائل الفلسفية موضوعات بالفعل للبحث العلمي ؟ ألن يكون المصير نفسه هو ما ينتظر المتبقي منها عاجلاً ؟

فليس من شك ان الصرامة العلمية ووضوح المنهج جديران بالتفضيل في الاحكام جميعا ، ومن ثم ، يبدو ان الفلسفة لن تكون سوى اثر من آثار الفكر السابق على العلم ، وسوف تنحدر تدريجيا الى موقع المستودع الثقافي لصفوة من

المتعلمين المهتمين بالتراث . وبدا انه لم يعد ثمة مكان للعمل الفلسفي الجاد بين توسع العلم وبين فنون الأدب belles lettres .

ومن الضروري ان نضع هذا الموقف نصب اعيننا اذا اردنا ان نفهم الحماسة التي بدات بها الحركة الظاهرية (الفينومينولوجية) الخطيرة عند منعطف القرن : فما برح تأثير هذه الحركة أمراً يمكن تعقبه بوضوح حتى يومنا هذا . ومن ثم ، سوف اعرض بإيجاز الخطوط الرئيسة لبدايات البرنامج كما ظهرت في مؤلفات هوسرل ، وما اضافه هيدجر اليها من تطورات ، وذلك لتوضيح خلفية النشاط الحالي في علم الظواهر وعلوم التأويل . ومن الممكن تفسير الملامح الرئيسة للفلسفة الظاهرية بالموقف الثوري الذي اتخذه ذلك العصر ، والذي خضع اثناء ذلك للنقد . وما من احد يريد ان يقول ان الفلسفة يمكن ان تستمر دون ان يعتريها التغيير على الدرب الذي اقترحه هوسرل فلم تلبث تلك الحركة العظيمة لوعي فلسفي جديد والتي دفعها هوسرل الى التقدم تحت راية علم الظواهر ان فقدت وحدة الاتجاه . ومارتن هيدجر Martin Heidegger ، الذي يعد من أكثر تلاميذ هوسرل وفرة في الموهبة ـ سرعان ما شق طريقه المستقل الخاص ، بعد أن بدا لأول وهلة انه التلميذ الذي سوف يتلقف الشعلة . وتحت تأثير اعتراضات هيدجر ـ قبل كل شيء ـ الفى هوسرل نفسه مسوقاً في شيخوخته الى التفكير في مراجعة تصوره الأصلي . وكان علم الظواهر قد انشأ في بلاد مختلفة المدارس، تتقاطع فيها مؤثرات شتى .

ومهما يكن من امر ، فان الحافز الأصلي لهوسرل يبدو اليوم حياً في مظاهر قليلة حسب ، ولعل ذلك ان يكون في الحكمة التي ينبغي الحرص عليها وهي ان الفلسفة ينبغي أن تبتعد عن التجريدات والتركيبات جميعا ، وأن تعود « الى الاشياء نفسها » [1] وربما كان لهوسرل ، في فروع العلم الاخرى كعلم الاجتماع

وعلم النفس ، اتباع مخلصون أكثر من أتباعه في الفلسفة . أما الى أي مدى يُعَد مذهب الظواهر في اشكاله المعدَّلة ـ وخاصة في علوم التأويل ـ مسؤولا عن المناقشات الفلسفية المعاصرة ، فأمر لن يتضح الا في سياق تطوره . فلنبدأ اذن من البداية !

كان هوسرل هو الشخص الذي وقعت عليه مهمة اعادة تأسيس دعاوى الفلسفة الخاصة ضد الامبريالية العلمية . ولبلوغ هذه الغاية كان عليه ان يبرهن على شيئين : أولاً ، كان من الضروري بالتحديد بيان حدود الغزو الذي قامت به العلوم التجريبية الخاصة للمجالات الفلسفية السابقة ؛ وثانياً ، لابد للفلسفة من أن تتحرر من مظهر النزق والعشوائية ـ من حيث انها لم تعد اكثر من رؤية شاملة للكون Weltanschauwng ـ ولهذا ينبغي اثبات انها في الأقل ند للعقلانية العلمية ، ان لم تكن تعلوها . واتخذ هوسرل الخطوة الاولى في عمله الرائد « بحوث منطقية » Logical Investigations الذي ظهر في مجلدات ثلاثة من ١٩٠٠ فصاعدا ، وصدر منذ ذلك الحين في عدة طبعات . [٢] وهذا المؤلف الرئيس الأول لهوسرل عرض علينا ايضا معظم نقاط الاتصال بتلك الاهتمامات المميزة للفلسفة الحاضرة [٣] ، وان كان المصطلح في حاجة الى قدر معين من الترجمة . وأهم من هذا كله أن اللغة التي احتلت موقعاً رئيسا في التطور الفلسفي لعصرنا ـ كانت تقوم في نظر هوسرل بمجرد دور ثانوي بالقياس الى الدور الذي يقوم به التحليل الاولي لظواهر الوعي [٤] .

وكان مشروع هوسرل لا يقل عن وضع « اساس جديد للمنطق الخالص ونظرية المعرفة » ، وهو الاساس الذي ينبغي الدفاع عنه ـ كما جاء في تصديره ـ ضد النزعة النفسانية العدوانية التي يتخذها تفسير علمي تجريبي للعمليات الذهنية (مقدمة Prole gomena المجلد الأول) . ولما كان علم النفس قد شرع منذ

امد بعيد في تناول انشطة الوعي بوصفها وقائع موضوعية تدرسها مناهج البحث العلمي ، فقد كان من الضروري اثبات الطبيعة الخالصة القبلية للمنطق ونظرية المعرفة اللذين ما برحا يشكلان اسس العلوم نفسها واجراءاتها . وما كان علم النفس العلمي يستطيع ان يفسّر ماهية التفكير ، مادام نشاطه يتوقف على المبادىء الصورية والقواعد المنطقية التي تحدد كل تفكير . وفي هذا الوقت نفسه ، راودت جوتلوب فريجه Gottlob Frege نيّةٌ مشابهة ، فهو الذي اخضع كتاب هوسرل المبكر السابق على مذهب الظواهر وهو « فلسفة الحساب » (١٨٩١) مصادفة لنقد صارم على اساس ماتضمنه من رواسب للنزعة النفسانية [٥] . وكان فريجه يريد ان يحتفظ هو ايضا بالحس المنطقي للتعبيرات المتعلقة بالتحليل الذاتي المستقل وان يقاوم ادعاءات علم النفس بانه كفء لهذا العمل . بل لقد ذهب في عمل متأخر له الى ابعد من ذلك ، بحيث سلّم بوجود « عالم ثالث » شبه افلاطوني للأفكار الى جانب العالمينْ الفيزيائي والذهني [٦] . وقد كان فريجه وهوسرل معنيين بالطابع الخالص للمنطق ، بحيث ادى هذا الاهتمام بأحدهما الى علم المعاني (السيمانطقيا) ، وافضى بالآخر الى المنهج الظاهري . وسوف نلاحظ فيما بعد ، عندما نأخذ المثل المعاصر لمؤلفات ارنست توجندات Ern st Tugendhat [٧] كيف يمكن أن يُعْرض منطق هوسرل ونظريته في المعرفة من منظور فلسفة فريجه [٨] .

وترك هوسرل الخطوة الثانية تتبع الخطوة الاولى . ذلك ان البرهنة على عالم من الموضوعات لا سبيل الى اخضاعه للبحث العلمي جعل من الممكن تاهيل الفلسفة في وجه معايير العلم . والفلسفة ليست لاعلمية ، كما انها ليست خارج العلم — extra scientific ولكنها ترضي بالضبط اعلى مستويات المعرفة . « الفلسفة بوصفها علما محكما » ـ كان هذا هو العنوان النضالي لبحث ظهر في ١٩١١ [٩] . وقدم هوسرل التنفيذ الحقيقي للبرنامج في كتابه : « افكار من اجل علم خالص للظواهر وللفسلفة

الظاهرية (المجلد الأول ، ١٩١٣) [١٠] . وهنا يقرر هوسرل منذ البداية « أن علم الظواهر الخالص الذي نلتمس هاهنا سبيله ، والذي نود ان نوضح موقفه الفريد من بين سائر العلوم الاخرى ، والذي نقدمه بوصفه أكثر المواضع اساسية في الفلسفة ـ هذا العلم جديد اساسا ، وبفضل خصوصيته التي تحكمه يبتعد كثيرا عن تفكيرنا المألوف ، ومن ثمّ لم يظهر حتى يومنا هذا ميل الى التطور وهو يطلق على نفسه اسم علم (الظواهر) . »

وهذا المطلب يسعى الى تحقيق امل قديم للفلسفة الاوربية ؛ أمل لم يتحقق أبدا تمام التحقق ، ويبدو الآن أنه يوشك أن يتحقق أخيراً . وهو يمتد من تأملات ديكارت عن الفلسفة الأولى (Meditationes de prima philosophia) الى ما قام به « كانت » من اعادة البناء على أساس النقد المتعالي ، وما حاوله فشته في « نظرية العلم » وسائر المحاولات المتكررة الأخرى لارساء نظرية فلسفية على اسس صلبة لها وضع علمي . وقد فهم هوسرل بوضوح انه ينتمي الى هذا الخط الفلسفي .

المنهج الظاهري

ما هو ـ على كل حال ـ هذا « العلم بالظواهر » ؟ في المحاججة مع علم النفس يبدأ هوسرل بالتجارب الشعورية التي لايعالجها ـ بكل تأكيد بوصفها موضوعا للعلم ، اعني على انها معطيات واقعية في العالم تحمل الطابع الخاص لما هو ذهني . وبالاحرى ان المسألة كلها عبارة عن تركيز خاص على الظواهر . وهكذا ينبغي ان ندرك مفهوم علم الظواهر اساسا بمعنى انه منهج . ذلك أن جميع تلك الافتراضات المسبقة للوجود التي يُنْظر اليها في الموقف الطبيعي الذي يتخذه وَعْيُنَا على انها واضحة بذاتها هذه الافتراضات قد استُبْعِدَتْ على نحو مصطنع ، فلا بد من وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي . ولكي يشير هوسرل الى

التجاهل المنهجي لتفسيرات التجارب الشعورية في حياتنا اليومية في العالم ، قدّم مصطلحينْ معقدين تبدو علاقة كل منهما بالآخر غير واضحة تماما هما : التوقف epoche وهي كلمة تعيد الى الاذهان توقف الشكاك عن الحكم ، والاختزال reduction الذي يهدف الى المضمون الخالص للتجارب ، متحررا من التعديلات الذاتية . ولكن الا يؤدي بنا هذا التغاضي عن الافتراضات المسبقة المباشرة جميعا عن العالم الموضوعي والانسحاب الى الوعي الذاتيّ الى طريق مسدود ؟

ان التركيز على المضمون الخالص لما نكتشفه في وعينا من خلال الاستبطان ليس خاويا ، ذلك لأن الوعي تصور منذ البداية على أنه وعي بـ « شيء ما » . والتركيب الأوّلي للوعيَ مبنيٌّ بحيث لا يكون هناك وعي بلا مضمون يكون به الوعي وعيا . فالوعي يشير دائما الى ما وراء نفسه . ويستخدم هوسرل مفهوما يستعيره من الفلسفة الاسكلائية ، وهو مفهوم نقله اليه استاذه برنتانو Bren tano فهو يسمي التركيب الأوّلي للوعي بـ « القصدية » intentionality . وقصدية الوعي ، او توجهه الى شيء آخر سواء ، هو من اغنى استبصارات هوسرل . والقصدية ليست فكرة جديدة بحال من الاحوال ، كما يشير اليها اصل اسمها نفسه ، ولكنها تدل على شطر مهم من خبرتنا جميعا . ذلك ان نظرية عن الوعي لا تركزٌ الا على الباطنية الصرف لا دراك الأنا المنعكس تضل طريقها ، مادامت تتجاهل الطبيعة الخاصة للوعي الذي لا يقتصر على الادراك الداخلي ، وانما ينبغي أن يُمْلأ ايضا بمضمون بل لقد تحدث هوسرل عن « العلو في المحائية » (أو البطون) transcendence in immanence ليوحي بذلك الى ان النظرة الموجهة الى الوعي ، المتحررة من الافتراضات العرضية والحدوس الذاتية ، لايمكن ان تنكمش الى لا شيء ، وانما الاحرى ان ترتبط بمضامين من كل صنف .

أما مشروعه لاستبعاد علم النفس فهو مشروع ناجح ، اذا لم يحرص على

تأويل الظواهر لا بوصفها ظهوراً موضوعاً أمام الذات ، وانما لاعدادها منهجيا بحيث تَعْرض نفسها للتحليل في شكل خالص . وعلى هذا ينبغي اولا ان يوضع تصورنا للعالم « بين قوسينْ » ـ اي انه يجب علينا في التأمل الفلسفي أن نتجاهل ما ناخذه « بوصفنا كائنات بشرية ساذجة » على أنه حقيقي . بيد ان هذا التصرف لا يبطل كل يقيننا الأولي لتعاملاتنا مع العالم الموضوعي بحال من الاحوال، كما لا يشيد لنا ـ على طراز النزعة المثالية الخاطئة ـ عالما جديدا يتألف من الوعي نفسه . وفي محاكاة للمصطلح الافلاطوني ، يحدِّد هوسرل مهمة الفلسفة بأنها الطريق من الظن doxa الى المثال eidos (او الصورة) ، من الرأي الذي لا يقوم على اساس ، الى ماهية المسالة . وهكذا لا يكون التغير الظاهري للموقف أكثر من وسيلة اجرائية تكشف لنا بضربة واحدة عن « الاشياء نفسها » .

وقد اسهمتْ عبارة « التوجه الى الاشياء نفسها » بنصيب وفير في قدرة علم الظواهر على الاقناع . ففي نهاية تحليل منهجي معقد تكون فيه اليقينيات الطبيعية قد استبعدت طريقة منهجية ، يتبقى بعد هذا كله المضمون الجوهري ؛ ذلك أن الهدف هو احكام القبضة على الواقع في تركيبه الماهوي . وبدلا من التعامل مع عمليات للحياة الباطنة أو مع الصور الذهنية التي نشق على انفسنا بوضع حدودها ، ويكون علينا ان نعثر اولا على مضمونها الحقيقي ، يكون علينا ان نتعامل مع الاصالة التامة للأشياء . وهنا يتم الغاء المشكلات القديمة التي لم تحل في شطر كبير منها في نظرية المعرفة الحديثة مثل ـ تفاعل الذات والموضوع وتبرير تصورنا للعالم الخارجي بوصفه معرفة حقيقية . اذ تبدو هذه المشكلات جميعا في ضوء معقولية الاجراء الظاهري اوهاما ومشكلات زائفة ، لأنها في واقع الأمر تقوم على تفرقة مصطنعة بين الذات والموضوع ، ولا تستطيع ان تتجاوز هذه الانطولوجيا (علم الوجود) الثنائية . أما علم الظواهر فيؤسس كل شيء ـ من

جهة اخرى ـ على البنية المباشرة والحدس . وما ان نخطو الخطوة الاولى مع الشك الديكارتي ـ لا طراح قبول ما هو موجود قبولا دون تمحيص ، فان ما يتبقى من الوعي يكون اكثر من واقعة التفكير نفسها . اذ يتبقى مضمون يمكن تحليله بالمنهج الظاهري . لهذا الفرض ، قدم هوسرل هذه الصيغة الاشتقاقية الممتدة "ego cogita: cogita" (انا أفكر : اذن فأنا مُفَكَّـر فيه) ، وهـذا الفعل الفلسفي للتأمل الذاتي self — reflection في حد ذاته ، ومن حيث نتجنب فيه كل المعتقدات الزائفة ـ يجعل في متناولنا جملة ماهو واقعي ، دون ذلك اللف والدوران المشكوك فيهما حول برهان على وجود الله بالطريقة الديكارتية ، او ذلك الاستنباط المتعالي على طريقة « كانت » فاذا نظرنا الى الظواهر البحتة نـظرة سليمة وجـدنا انهـا تتضمن فعلا ماهية الاشياء .

ومن الجلي ان هذه الحجة تعتمد تماما على معادلة الطابع الخالص للظواهر بالمضمون الفعلي الحقيقي . فاذا تمكن المرء في اصرار من اختزال الوجوه الذاتية المتغيرة لتيار الوعي الى ما هو جوهري، استطاع ان يسلك الطريق المباشر الى كل المضامين القابلة للتفكير ، سواء الحسية او العقلية . وهذا معناه أنه لا « يوجد » شيء الا ما يمكن ان يكون ـ على نحو او آخر ـ « ظاهرة » . وبصراحة يعمل علم الظواهر مدفوعا بشكل من أشكال « الالتزام الانطولوجي » . اما خارج امكان الشيء الجزئي الذي يصبح به الوعي وعيا ، فانه لا سبيل الى أن نأخذ الكيانات entities في الحسبان . ما من شيء الا وهو ظاهرة بالقوة potential phenomenon ، شريطة أن تُفْهم على أننا نشير الى التوجه القصدي لموضوع مـا ، لا الى حدث نفسي . ومهما يكن من أمر فان النقلة من الواقع النفسي الى الماهية الظاهرية قد اتخذت بواسطة عملية تنقية purification .

و « نقاء » الظواهر أمـر يمكن الحصول عليـه بفضل منهـج أطلق عليه

هوسرل ـ بشيء من تحصيل الحاصل ـ « الاحالة الصورية ideation من خلال التنوع variation » . وهذه الاحالة الصورية ، أعني عملية التنقية والتصعيد الى الصورة (أو المثال eidos) لا تأتي نتيجة لأية ملكة غامضة يتمتع بها الحدس العقلي ، ولكنها تقوم على أساس الادراك الحسي المباشر . وعلى أساس التجارب التي نملكها فعلاً ، يمكن أن نتصور تجارب أخرى مماثلة من خلال الخيال الحر ، بحيث يمكن أن يتحقق امتداد اتجاه ما هو عرضي في اتجاه تفسير كامل للجوانب كافة . والمطلوب من الباحث الظاهري ـ بأضفائه الطابع النسبي على النظرة الذاتية الحالية لشيء ما ـ أن يخترع بدائل (بحسب وسعه حتى ينتصب المقصود أما نظرته بكل ما فيها من «عطاء ذاتي» self-giveness وعلى سبيل المثال ، يجب على الباحث أن يُقَلِّب في فكره (مائدة) رآها في هذا الموضع وفي غيره ، وفي هذه الأضاءة أو في تلك لكي يدركها تماما من جميع جوانبها .

وقد يبدو هذا كله شيئا لا خطر فيه ؛ ولكنه يحتوي مع ذلك على وحدة من الصعوبات الأساسية في علم الظواهر . إذ لا سبيل الى البرهنة على « العطاء الذاتي » إلا بحقيقة أنه سيكون هذا العطاء سطحيا اذا استمر . فالانتقال من الخيال المكتفي الى بينة الشيء أمر صعب التحديد بكل تأكيد . وعملية اللعب خلال مزيد من الامكانات دون التقيد بأي انطباع خاص ، حتى ينبني الكل في الخيال ، أمر ممكن بالتأكيد في معظم الحالات ـ وهذا شيء يحدث باستمرار حقاً ، حتى في النشاط السابق على الفلسفي . فمن السمات الثابتة لادراكنا الحسي أننا نستبق صورة (جشطالت gestalt) مكتملة وممتلئة تلقائيا بالتفاصيل . ومع ذلك ، من يستطيع أن يقول إننا بهذا التوقع نتصور مثالا eidos على نحو مباشر ، أعني ماهية خالصة بمعنى أنها شيء قبلي a priori ؟ هذا الشك يظل قائماً .

ربما كانت المسألة مجرد ايحاء بأنه من الممكن التعويل تماما على الحدس ،

وخاصة عندما تتعلق المسالة بما هو « كلي » universal اذ لا يرى هوسرل ـ فيما يتعلق بطلب البينة الحدسية ـ أنه لا وجود لأي فرق من حيث المبدأ بين المضامين العينية والكلية في المجموعة الموحَّدة للظواهر . فبين (المائدة) الجزئية التي تقوم امامي هنا بكل خواصها من شكل ولون ومتانة .. الخ ، وبين « المائدة في ذاتها » لا يوجد أي صدع لا سبيل الى (تجاوزه بالمعنى الافلاطوني لكلمة chorismos (انشقاق) ؛ بل انه وهم من اوهام الانطولوجيا (علم الوجود) القديمة فالمنهج الظاهري يرمي الى اثبات ان « هنا والآن » hic et nunc الجزيئتين للادراك الحسي العيني الذاتيّ والماهية الموضوعية لشيء ما يمثلان الطرفين لسُلَّم متصل من درجات البيِّنة .

وكان على أبطال مذهب الظواهر phenomen alism أن يواجهوا فضلاً عن ذلك مشكلات مماثلة ، وإن كانوا لا يشتركون مع أصحاب علم الظواهر ـ من وجوهٍ أخرى ـ إلا بقدر ضئيل . وقد نشب نزاع داخل النظرية الوضعية للعلم كما وضعتها جماعة فيينا حول متى وكيف كان ممكناً استنباط وجود المناظر من مجموع معطيات الحس. ذلك أن المثل الاعلى الاساس لوحدة العلم يمنع أي فصل بين الظاهر الذاتي والوقائع الموضوعية . بيد ان ثنائية الذات ـ الموضوع التي ايدها كارناب في نهاية الامر ، ارغمته على قبول نوع من « النزعة التشبيهية المتجانسة isomor phism التي لا سبيل الى وجود اساس آخر لها ـ بين اللغة الظاهرية لجمل البروتوكول protocol sentences وبين لغة الأشياء التي تستخدمها النزعة الفيزيائية physicalism . فاذا غضضنا الطرف عن أن هذا الحل قد صيغ بمصطلح منطق اللغة استطعنا ان نتعرف على المماثلة مع مشكلة هوسرل لتبرير تفسير المظاهر بوصفها اشياء .

وتصل الفلسفة الحديثة التي فهم علم الظواهر نفسه على أنه تكملة لها ـ الى تحققها في محاولة إلغاء المشكلات الأساسية في الفلسفة الذاتية باستخدام

مواردها الخاصة . وهنا نجد نتيجة المغامرة الهوسرلية وحدودها ايضا . ذلك أن علم الظواهر يأمل في أن يتحاشى الانقسام التقليدي بين الذات والموضوع ، وما يرتبط به من انفصال الأنا التجريبية عن الأنا المتعالية ، من حيث أن هذا العلم يفكر من خلال التناول الذاتي الفلسفي لبلوغ أقصى مداه على نحو جذري كافٍ .
وهذا يفسّر حلقة الوصل مع نموذج ديكارت للانعكاس التأملي meditative Reflection وهو تأمل لا يتخلى فيه الفكر لحظة واحدة عن مستوى تجربة الفرد العينية . فلابد من الاحتفاظ باستمرار بالاتصال مع تجارب الوعي الحقيقية ، التي يتناولها ايضا علم النفس ، وذلك حتى لا تطفو الفلسفة في ملكوت أثيري من الاسقاطات البحتة .
وهكذا يقوم نوع من الالتواء المنهجي المعقد بتحويل الوعي الذاتي المباشر الى معرفة فلسفية . ويؤدّي تعليق suspension الاعتقاد الطبيعي في العالم الى اختزاله الى ظواهر خالصة ، في حين أن نقاء هذه الظواهر يضمن الماهية القَبْلية apriori وبهذه الطريقة اعتبر هوسرل العقبات التي تضعها نظريات الحقيقة جميعا نوعا من البينة evidence . فهذا هو الاعتراض الرئيس الذي لا مناص من بيانه .

وهذا التصور يقوم وينهار مع الطابع المباشر للحدس . فلن يكون من الممكن الانتقال من الظواهر الى المثال eidos دون تأمل نظري الا اذا كانت الماهيات متاحة للحدس بوصفها مظاهر للأشياء . ومايتم حدسه تماما هو بالضبط الشيء في اعطائه الذاتي ، كما يأتي اكتمال العرض على أساس الادراك الحسي البسيط عندما ينمو هذا الأخير من خلال اللعب الحر للخيال (الاحالة الى صور من خلال التنوع ideation through variation) . وقد ربط الاعتقاد الأوّلي في الحدس علم الظواهر الهوسرلي بالادراك الحسي ، في حين أن مواضع من التجربة مثل اللغة والفعل ، والتي اصبحت متصلة بالموضوع في التطور اللاحق للفلسفة . هذه المواضع أُهملت دون وجه حق .

وتأسيس علم الظواهر بقضه وقضيضه على الطابع المباشر للحدس يجعل من العسير ايضا فهم توكيد هوسرل على انه الوارث الحقيقي **للفلسفة المتعالية** الكانتيّة . فمن اليسير بكل تأكيد أن نرى أن التوتر بين الادراك الحسي وبين الذهن الذي استعاره « كانت » من أسلافه ، ويُقدم بطريقة منهجية لمضاعفته«هذا التوتر قد اصابه التعديل . وما يقوله « كانت » من أن الحدوس بدون مفاهيم تكون عمياء ، على حين ان المفاهيم بدون حدوس تكون خاوية ، تصدق تماما في سياقها ، ويجري تطبيقها بصورة نقدية تتسق مع نظرية صاحبها في المعرفة . أما التركيب الخاص للتأمل المتعالي ، الذي يوجِّه نفسه عن وعيٍ الى ظروف المعرفة ، فإنه لا يكاد يتسق مع البرنامج البسيط للاحالة الصورية من خلال التنوع الى الحد الذي تصبح معه الماهيات معطية لذاتها self — given .

ان اتجاه « كانت » المتعالي يتلاءم تماما مع الافتراض القائل بشيء في ذاته لا سبيل الى معرفته ، وبحيث لا يُعْطى لنا في ذاته أبداً . وليس من الممكن اكتشاف شروط امكان تلك المعْرفة بالمظاهر التي تتبقى لنا ، ذلك لأن المعرفة الميتافيزيقية بالماهيات مستحيلة علينا . والتحديد البنيوي للشروط الضرورية للمعرفة ، والحكم بانه من المحال التغلب عليها أمران يرتبطان عند « كانت » ارتباطا مذهبيا . أما العملية المتعالية التي تجعل شروط المعرفة واعية فليست الا التسليم بحدود معرفتنا . وفي اقترابنا من الحدود ، نظل مع ذلك على هذا الجانب منها . ولما كانت نظرية هوسرل عن الماهيات يقصد بها بصراحة ان تتحرك الى ما وراء الحدود القديمة لنظرية المعرفة التي تنعكس في التمييزات بين التجربة الحسية وبين الذهن ! أو بين الحساسية وبين الحدس intwition (العيان في المصطلح الكانتي) * أو بين المباشرة والتوسط mediotion فانه لا يستطيع أن يدَّعي دون

* هذه الاضافة من عندنا (ف . ك .)

مسوّغ أنه يواصل الخط الفكري للفلسفة المتعالية [١٣] .

والحق أن هوسرل لم ينشىء مدرسة بوصفه فيلسوفا متعاليا ، ولكنه اكتسب أنصاره بإيمانه الأصلي بمنهج عيني للفلسفة . ومن المفروض أنه قال انه ينبغي على المرء حين يشحذ سكاكينه أن يستخدمها في القطع ، والا تراكم الصدأ على النصل قبل أن يُقْدم المرء على العمل . واذا كان للمرء أن يثق بتلك الملاحظات ، فان الفلسفة تبدو غير قانعة بألفاظها وتعريفاتها وتراكيبها - على نقيض تراثها الشهير - بل تكون قد قطعت شوطاً طويلاً للالتقاء بالحس المشترك العادي ordinary common sense . وتكون الوقائع الملموسة للتجربة الحقيقية هي الأرضية المشتركة التي يلتقي عليها الفهم اليومي والتأمل الفلسفي . بيد أن كل قارىء لهوسرل يعرف ذلك الجهاز القاطع المجرد وجعجعة المصطلح ، والهوس المتزمت بوضع التمييزات ، الذي يصادفه في كل صفحة ، سواء في المؤلفات التي نشرت اثناء حياته ، أو في المؤلفات الأخرى التي أصبحت متاحة الآن [١٤] . وهكذا نرى أن فلسفة العيني هي نفسها مجردة غاية التجريد . وهذا الصراع العميق بين الادعاءات وتحقيقها تعذّر حله على هوسرل . وهكذا تألف تراث علم الظواهر لفترة طويلة من موقف معين من وظيفة التفلسف ، ولم يكن تكملة لمذهب هوسرل [١٥]

التغيير الذي أدخله هيدجر على علم الظواهر

كان النقص العميق للطابع العيني في علم الظواهر الهوسرلي قد أخذ يتجلّى في المراحل الأخيرة منه ، حين شرع هيدجر في بدايته الجديدة . فعندئذ اصبح من الجلي اية درجة من العينية كان علم الظواهر قادراً على بلوغها . واجتذب ظهور « **الوجود والزمان** » Sein undZeit في ١٩٢٧ انتباه العالم الفلسفي كله ، وجمهوراً واسعاً من غير المحترفين . ومع هيدجر ، كانت اللحظة الحقيقية قد حانت

لظهور فلسفة الوجود . وبالطبع ، لم تنشأ هذه الجاذبية من فراغ . فمن الناحية السياسية ، كان المناخ مهيّئاً غداة الحرب العالمية الأولى ، وأثناء الحياة القصيرة التي عاشتها جمهورية فيمار WEIMAR وكانت التوقعات عظيمة لحدوث شيء جديد .

وكانت الانسانيات قد وجدت نفسها قبل كل شيء في حالة أزمة . وكان الأدب التعبيري قد أبدع لغةً معبِّرة حاسمة جعلتْ تلك الدقة الباردة للأسلوب الاكاديمي تبدو مملّة . وكان المناخ الفكري ممهداً من خلال الاحياء الذي احدثه كيركجورد ، وحركة التجديد داخل اللاهوت البروتستانتي (بارت Barth وبالتمان Bultmann) ، والسأم العام من الفلسفة السائدة للمدرسة الكانتية الجديدة . وهناك بالتأكيد فلاسفة آخرون يمكن ان نسميهم آباء فلسفة الوجود ، ومن ابرزهم كارل يسبرز Karl yaspers الذي كانت صلاته المستمرة مع هيدجر غير مستقرة دائما [١٦] ، والذي كان موقفه النبيل في الثلاثينيات مختلفا تمام الاختلاف عن محاولة هيدجر التي لم تعمر طويلا ، وان تكن خاطئة على نحو قاتل ـ لانشاء تحالف في السياسة التعليمية مع السلطات القائمة حينذاك . ومع ذلك كان يسبرز كاتب الطبقة المتوسطة المثقفة اكثر من أن يكون فيلسوفا حدد تطور الفكر المقبل ، شانه في ذلك شان هيدجر .

ولما لم يكن المجال هنا يسمح لنا بعرض تاريخي لهيدجر ، وانه ليس من الممكن ان يكون غرضي هو تقديم كل جوانب عمله [١٧] ، فسوف احصر نفسي في نقطة واحدة هي التي تميّز ـ بكل تأكيد ـ الدلالة الخاصة لهيدجر بالنسبة للفلسفة المعاصرة ، وساقتصر على تطور علم الظواهر الى علوم التأويل hermeneutics ، فهنا يمكن أن نعطي اكثر من لمحة عابرة .

كان هيدجر مصدوما بذلك الطابع التجريدي ، وبهذا الافتقار العميق الى

الطابع العيني في علم الظواهر الكلاسيكي . وكان مقتنعا بأن هذا الضعف يرتبط بنقص في الوصول الى آخر الشوط عند وضع المشكلات : وكانت النتيجة هي الاخفاق في التغلب على نحو متساوق على بعض التحيزات الراسخة في (التقليد الفلسفي . وهكذا ، كان هوسرل يتشبث بأصرار ، ودون تغيير حقيقي بالتقسيم الى ذات وموضوع ، حتى عندما الغى تحت عنوان التوقف (الابوخيه epoehe) افتراض ذات حقيقية وموضوع حقيقي لكي يستبقى القصدية intentionality ، بموقعها بين هذين القطبين . وبهذا الناتج المصطنع لتلك الحيلة المنهجية المزعجة ، تعلق تصور علم الظواهر كله في الميزان . فكان بدون أي أساس أو دعامة . ومن هنا ، كان هدف هيدجر هو « تأسيس » التحليل الظاهري . وقد دفعه هذا الى تجديد علم الوجود (الانطولوجيا) الذي كان عليه أن يتخذ من « كينونة العالم » موضوعا له ، وهو ما وضعه تصور هوسرل بوصفه « ظنيا » doxie ، وكذلك كينونة من يقوم بهذا الوضع . ولا يكفي أن نحيل الكينونة الى مجرد توضيحات positings ساذجة يقوم بها الوعي ، ولم تُرَشَّد بعدُ ظاهرياً . اذ ينبغي أن يُفْهم معنى « الكينونة » بمعنى اوسع واكثر اساسية . وقد كان لتحول هيدجر صوب علم الوجود منابع أخرى بكل يقين لا جدال فيه . ومن المحتمل أن يكون عرض أرسطو للمشكلة الأنطولوجية [١٨] بأسلوب اللغة اليومية وفي مستوى أعلى من الاحالات الموضوعية Objectivications للعلوم الخاصة ـ نموذجا من نماذجه .

وفي مناظرته مع هوسرل ـ على كل حال ـ صاغ هيدجر سؤاله على النحو التالي :

« ماهي حالة الكينونة لكائن ما ، يُشَكَّل فيها (العَالَم) نفسه ؟ هذه هي المشكلة المركزية في الوجود والزمان ـ اعني انطولوجيا اساسية للآنية Dasein . ومن الجدير ان نبين أن حال الكينونة للآنية الانسانية يختلف تمام الاختلاف عن

سائر الكائنات الاخرى ، وأنه يتضمن داخل نفسه ـ من حيث ما هو عليه ـ امكان التكوين المتعالي . والتكوين المتعالي امكان مركزي لوجود الذات الفعلية . وهذا ، اعني الكائن الانساني العيني من حيث هو كذلك ، أي بوصفه كائنا ـ لا يكون أبدا (واقعة موجودة في العالم) مادام الكائن الانساني لا يكون حاضرا ابدا ، ولكنه موجود [١٩] »

وهذا المفهوم الجديد الذي قدَّمه هيدجر « وجـود » existence لا صلة له بالبحث الانطولوجي التقليدي عما « هو كائن » ، ولكنه يتعلق بطريقة الانسان الخاصة في الوجود (الآنية) Dasein في تحققها العيني الفعلي . وايا كان الأمر ، فينبغي أن تُفْهم الآنية الموجودة بوصفها المصدر النهائي لمسألة الكينونة بوجه عام ، من حيث أن هذه المسألة تشير الى الموجودات في العالم ، والى الموضوعات الوضعية ، وحالات الواقع . ذلك انه في أفق « الآنية » الانسانية يصبح وجود الاشياء الاخرى مشكلة . ولا ينشأ السؤال عن « الكينونة » إلا لأن « الآنية » موجودة . ويعرِّف هيدجر « الآنية » بوصفها « الموجود الذي في وجوده يكون هذا الوجـود نفسه مـوضع الســؤال . » [٢٠] ومن ثم ينبغي ان يؤسس المـوضـوع الفلسفي لعلم الوجود على هذه الدعامـة الأساسيـة ، بدلا من أن يعـطى دورا مستقلا بوصفه فرعا تقليديا داخل بناء الفلسفة النظرية .

ومع ان السؤال الأنطولوجي هو مبحث عام تماما عن الكينونة ، فان تعريف الوجود بالمعنى الهيدجري يتضمن منذ البداية تفرقة اخرى بين الكينونة النوعية للآنية ، وكينونة تلك الموجودات التي تصادفها الآنية في الواقع . فمازلنا نلمس هنا صدى لعلاقة الذات ـ موضوع . ومن المؤكد ان هيدجر سوف يجيب بأن تركيب الوجود يشير الى اساس مطلق في اشياء العالم ، وأن هنا يكمن الأساس المشترك لكينونة الآنية وكينونة العالم . والآنية تعنى الوجود ـ في ـ العالم ولاشيء أكثر من

ذلك . وهكذا يتعمق المفهوم الظاهري للقصدية على نحو وجودي [٢١] .

ويفسر هيدجر العلاقة الوثيقة « للوجود والزمان » بفكر استاذه هوسرل بمصطلح مقولات « الفلسفة المتعالية » . ولم يتضح له وضوحا تاما الا فيما بعد أن مشروع الفلسفة المتعالية هو نفسه أثر من آثار الماضي : أثر لا مناص من تجاوزه اذا أرادت نظرية الوجود أن تصل الى نتيجتها النهائية . ودون رغبة منا في التهوين من شأن الصعوبات التي يلقاها تعريف مقبول « للمتعالي » ، سواء عند « كانت » أو في التحولات المتعددة التي أدخلها لاحقوه [٢٢] ، يستطيع المرء أن يقول مع ذلك ان تفكيراً فلسفياً متعالياً ، بمعنى البحث في شروط الامكان يعمل على أساس اعتبارين : احدهما ، الأساس لامكانية ما نبحث عنه ، ويُعطى لنا ؛ والآخر الذي يُزَوِّد على نحو كافٍ هذا الأساس في اطار نظرية يُحدد التأمل الفلسفي نوعيته . هذا التأمل نفسه يقدِّم انفصالا بين هذين الجانبين اللذين ينتمي كل منهما للآخر ـ وذلك على هيئة بحث في أساس نقطة البداية المعطاة . ومهمة التأمل المتعالي أن يثبت كيف ينتمي كل منهما للآخر .

هذه الاستراتجية المتعالية ذات الشعبتين التي تمثل عند (كانت) في انفصال الأنا التجريبية عن الأنا المتعالية لا تتلاءم بحال من الأحوال مع تحليل الآنية ، اذا فُهمت فهماً صحيحاً . ذلك أن الآنية بوصفها موجودة ، والآنية بوصفها أساسا متعاليا في تكوين العالم ليستا شيئين مختلفين ، بل انهما شيء واحد بعينه . ومن ثمّ ، يكون المرء قد أساء فهم الدعوى الأساسية اذا عامل التأمل المتعالي بوصفه مستوى للنظرية الفلسفية يعلو على السلوك العيني للحياة . ويبدو أن الاخراج المسرحي mise en scene للتأمل الظاهري ، اذا قورن بالطابع العيني الفعلي للآنية ـ يبدو وكأنه بناء فوقي سطحي تحجب به فلسفة معينة بتفسير ما هو عيني كل ما يؤدي بها الى أداء مهماتها الحقيقية . ان علم الظواهر بأسلوب هوسرل ليس

عينياً بما فيه الكفاية ! بل ينبغي أن يحل مكانه **تأويل للآنية** a hermeneutics of the Dasein يتابع خطوط اعادة البناء الأصلية للفلسفة ، على الا تُحَقَّق هذه الغاية على وجه التقريب وانما بصورة نهائية .

هكذا كان رأي هيدجر ـ على كل حال ـ حين كتب « الوجود والزمان » أما التحول الأخير في فلسفته والذي صادف جدلا شديدا ، فقد كان نتيجة لاستخلاص النتائج النهائية من الاستبصار الذي رأى أن الفلسفة المتعالية قد اخفقت في وضع المشكلة بالمصطلح المناسب . وأعيد النظر في سوء الفهم لتأمل منفصل لشروط تكوين عالم . اذ لاينبغي أن نناقش نحن ـ بوصفنا فلاسفة ـ مسألة الوجود مع الآنية ، بل الاحرى أن يكون شكل التأمل كله « معكوساً » ، وأن يُجْعل الوجود نفسه مسؤولا عن أن يجلب نفسه للتعبير في الآنية . والنتيجة هي شكل شبه اسطوري لـ « تذكر » الوجود ، هذا التذكر تجعله فلسفة هيدجر المتأخرة معقولا بأسلوب غامض عويص . ومهما يكن من أمر ، فاننا لم نصل بعد الى هذه النقطة . ويكفينا في هذه اللحظة ان نشرح كيفية تغيير مفهوم علم الظواهر الى تأويل الآنية على نحو اكثر تفصيلا . ولعل القسم المهم السابع من « الوجود والزمان » يكون مفيدا في هذا الصدد .

الانتقال الى التأويل

عندما نضع السؤال المهم عن معنى الكينونة ، فإن بحثنا يقف وجهاً لوجه ازاء السؤال الأساسي للفلسفة بوجه عام . والطريقة التي سننظر بها هذا السؤال ستكون **ظاهرية** . وباعتناقنا هذا المنهج ، فإن بحثنا لا ينتسب الى « وجهة نظر » أو الى « اتجاه » ، مادام علم الظواهر ليس شيئا منهما ، ولن يكون كذلك مادام يفهم نفسه . وتشير عبارة « علم الظواهر » أول ما تشير الى مفهوم للمنهج . فهي

لا تنطوي على المفهوم الجوهري « ماذا ؟ » What لموضوعات البحث الفلسفي ، وانما تنصب على « كيف ؟ » How وكلما استخدمنا مفهوم المنهج استخداما صادقاً ، وكلما كان تحديده للطابع العام للعلم كما هو متضمن في مبادئه أكثر شمولاً ، امتدت جذوره على نحو طبيعي في تعامله مع الأشياء نفسها ، ويكون قد ابتعد كثيراً عما نسميه « البراعة الفنية » التي يمكن أن نجد لها كثيرا من الامثلة حتى في فروع العلم النظرية . ويعبر عنوان « علم الظواهر » عن مبدأ اساسي يمكن ان يصاغ على هذا النحو « فلنتجه الى الأشياء نفسها ! » (٣٣)

وهنا يقوم هيدجر بتحليل هذا المصطلح الرئيسي الى المقطعين المكونين له : ظاهرة phenomenon وعلم logos ، حتى يستطيع ان يمارس عليهما ذلك الضرب المرهق ـ العنيف حقا ـ من علم الاشتقاق etymology المولع به أيضاً في غير ذلك من الحالات . هذه الممارسة التي عُرِف بها قد اجتذبتْ اليها قدراً وفيراً من النقد ، ولابد من الاعتراف بان العديد من تفسيرات هيدجر ليست في معظمها الا ما تفرضه افكاره الخاصة على عبارات هي ابعد ما تكون عن هذه الأفكار من الوجهة التاريخية . وقد يكون هذا التوضيح في ذاته ولذاته بلغة التاريخ لمفهوم ما مجدياً دائما اذا كنا نتعامل مع مصطلح مثقل بالنظريات الماضية وموسوم بلغات قديمة كاللاتينية او اليونانية ، مثل كلمة فلسفة . ومن الطبيعي أنه لا ينبغي أن يؤدي تحت ستار الولاء الفيلولوجي (اللغوي) للمعاني الأثرية للألفاظ ـ الى اسقاطات تستبق ما يراد اثباته بحيث يصبح المؤلفون التاريخيون فجأة الشهود الرئيسيين على توكيدات يسوقها المفسّر وما برحت في حاجة الى التبرير .

وفي مضاد التفسير المقبول بوجه عام لكلمة ظاهرة phenomenon بمعنى مظهر appearance ، يعثر هيدجر على معنى وراء ، هو الدلالة الأصلية للكلمة اليونانية phainomenon : فهي تعني الشيء الذي يظهر نفسه في نفسه ، أو المتجلّي manifest

أما كلمة لوجوس logos فلا تعني ـ من جهة اخرى ـ مجرد « الحكم » judgment ، بل « التجلّي » (deloun) [٣١] ، أو ذلك الذي يترك نفسه للمشاهدة . وبالتالي ، فان اللوجوس هو رد الفعل الذي يناظر الظاهرة : أي تجلّي ما يظهر نفسه قُدُماً . فاذا فهم علم الظواهر على هذا النحو ، فإنه يخضع للأشياء نفسها : وما يسعى لاظهار نفسه من نفسه يُرْفع عنه الحجاب ويبدو للرؤية . أما اذا كان هذا الاشتقاق من اصل الكلمة محاولة يمكن الأخذ بها ، فأمرٌ قد نتجاهله : كل ما في الأمر أنها تمهد الأرض للتوضيح الذي يقودها منذ البداية .

ان المعنى المنهجي للوصف الظاهري هو التفسير وللوجوس علم ظواهـر الآنية طابع التأويل hermeneuein ، الذي من خلاله يحاط فهم الوجود الذي ينتسب الى الآنية ذاتها بالمعنى الماهوي للوجود وبالتركيبات الأساسية لوجودها الخاص . فعلم ظواهر الآنية هو تأويل hermeneutics بالمعنى الأصلي للكلمة التي وفقا لها تشير عملية التفسير [٣٢] .

وهكذا يشمل التـأويل المعنى « الاولى من النـاحية الفلسفيـة » لـ « تحليل وجودية الوجود » analytic of exiotentiality of existence . و معنى التأويل المألوف عند الفلاسفة واللاهوتيين ورجال القانون والذي يعد فن تفسير النصوص الكلاسيكية او المقدسة او القانونية يبدو بالتالي على انه مشتق بالنسبة لذلك المعنى الأوّلي .

والواقع ان هيدجـر أخذ الاسم المستخـدم في العصر القديم للدلالة عـلى مجموعة من القواعد التي كان لها وجود هامشي في تلك الفروع العلمية التي تعالج النصوص ، وأدخل عليه هذا التعديل ليناسب اغراضه الخاصة . وفي هذه المسألة قام فلهلم دلتاي wilhelm Dilthey بدور وسيط ، اذ توسّع في الشكل القديم للتأويل الذي احتل بوصفه « فن التفسير » ars interpretandi موقعاً وسطاً الى حد ما بين الأسلوب الفني Technique وبين الفن art ، فجعله منهجا للعلوم التاريخية المتعلقة

بالانسان [٢٦] . وينتمي اسهام دلتاي الى النزاع الذي نشب بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ابان القرن التاسع عشر . وكان من جذور هذا النزاع الاعتراف بنموذج البحث المنهجي عن المعرفة ، الذي تحدد خلال المرحلة الحديثة كلها بواسطة العلوم الطبيعية المضبوطة . وما أن فقدتْ المذاهب المثالية وخاصة الهيجلية منها الثقة فيها ، حتى أدركتْ النظريات الفلسفية للتاريخ والمجتمع والعقل مواطن ضعفها ، وأصبح من الضروري العثور على منهج يفي بالغرض المطلوب . وكان على هذا المنهج أن يضع في اعتباره خصوصيات الموضوعات الثقافية ، وأن يكون قادراً مع ذلك على ان يصمد بوصفه اجراءً مُحْترما إزاء مناهج العلوم الطبيعية وقد استطاع دلتاي أن يستعين على هذا الموقف بإحياء فكرة التأويل التي كاد النسيان يطويها .

وأُخذت المعالجة التفسيرية للنصوص كنموذج لـ « فهم » الواقع التاريخي ككل [٢٧] . فالوثائق الموضوعية للماضي ، والآثار ، والهياكل المعمارية ، والمصادر والمؤلفات التي تعكس حياة مرحلة تاريخية ماضية في أشياء متجسدة ـ هذه الأشياء جميعاً ينبغي احياؤها بالتفسير . ومن ثم ، فان التفسير التأويلي فِعْلٌ نتصل من خلاله اتصالاً حياً بحياة أصبحت تاريخية ، ونجد فيها ـ نحن الذين جئنا متأخرين ـ أنفسنا . وفي الفهم تتحول دورة الحياة التي تسترد الماضي نفسه من تحجره الى مجرد شيء ـ تتحول هذه الدورة الى دائرة كاملة . وكان التغلب على هذه الصلة المُوَضِعة objectifying مع التاريخ من خلال المشاركة الايجابية التي تقوم بها الذات الفاهمة ـ يبدو لدلتاي المثل الأعلى الذي يهدف اليه . وفي هذه النقطة ، كان يرى التفرقة الحاسمة بين العلوم التفسيرية للحياة التاريخية والثقافية ، وبين العلوم الموضوعية للطبيعة ، وان كانت العلوم الأولى لا تقل عن الأخرى «علمية». وهنا اتخذ التمييز الشهير بين «الشرح» explanationو

« الفهم » understanding صياغته الكلاسيكية [٢٨]

وقد استعان دلتاي في جهوده للدفاع عن العلوم الانسانية والحضارية بمفهوم غامض لـ « حياة » شاملة لم يعمل على توضيحه اكثر مما فعل في البداية ، لأنه كان دائما في الخلفية . ومن وجهة النظر المذهبية ، يناظر هذا المفهوم نظرية هيجل عن الروح ، وان كان دلتاي قد جشم نفسه كثيرا من العناء للابتعاد عن الميتافيزيقا الهيجلية وذلك حتى يهيب طوال فلسفته بالواقع البرجماتي للتجربة المباشرة لكل فرد [٢٩] . وقد قام « كولنجوود » collingwood فيما بعد بالدفاع عن توكيد مماثل على دور التاريخ في المعرفة الفلسفية [٣٠] . أما فيما يتعلق بدلتاي ، فقد اعتبره أمراً مفروغامنه أن تخدم فلسفة هيجل اغراض ميتافيزيقا قد تم تجاوزها تماما ، وكان لابد من انتزاع حقيقة التاريخ من بُعْد المثالية النظرية وان نجعلها مسألة تختص بالفهم العيني لكل فرد فعلي . وكانت كلمة « حياة » life تبدو الكلمة الصحيحة لتاريخ لا يتعارض مع البحث العلمي . ومع هذا ، فان مفهوم دلتاي الشامل المتيسّر بوجه عام للحياة يظل غامضا على نحو ما .

وقد رأى هيدجر بوضوح ازدواج الدلالة الذي يتسم به تصور دلتاي ، وكانت اعادة تفسيره للتأويل بصورة شاملة هجوما ضمنيا على هذا التصور . بيد أنه تحول على العكس من ذلك ـ الى موقف اصيل من التركيب الخاص بالآنية Dasein . ومن هذا النتاج لما يمكن ان نسميه بالحقيقة [٣١] ، يُشْتق كل تدريب منهجي لاكتساب المعرفة . ذلك ان الطابع الجوهري للوجود الانساني ـ الا وهو تركيب العالم وفهم الوجود ـ يدفع الفلسفة مباشرة تجاه التأويل . والتفسير وصفه الشكل الذي تتحقق عليه الآنية ـ يجد مقابله الحقيقي في « علم ظواهر » مفهوماً على النحو الصحيح ، أعني بأن نجعل ذلك الذي يُظْهر نفسه في نفسه متجلياً . وبهذه الطريقة يقوم علم الظواهر لأول مرة بإنصاف موضوعه حقاً

ويترك وراءه كل التركيبات الفلسفية المصطنعة . هذا هو ما يميز موقف هيدجر .

وفي تحليلات بالغة الدقة والتفصيل ، تلك التحليلات التي افتتحت فلسفة الوجود ، يدافع « الوجود والزمان » عن الدعوى القائلة بان كل شيء يدور حول تأويل الوجود . ويبسط هيدجر كل ما يملك من براعة خلاقة باللغة حتى يبلغ استبصارات جديدة في معارضة للصيغ الجامدة (الاكليشيهات) في المصطلح الفني ، وفي الرطانة الباهتة للغة اليومية . وقد كان اسلوب هيدجر المسرف في الخصوصية هو العقبة الرئيسية في فهمه في البلدان الاخرى . وقد قورنت تعبيراته الجديدة المفرطة في الغرابة دون مجافاة للعدل – باستخدام ارسطو الشديد للغة ، والذي كان لصياغاته القوية من قبيل to ti ēn einai وقع غليظ – بلا ادنى شك – على آذان الاثينيين المرهفة .

وهكذا يطلق هيدجر على الوضع الأساسي للآنية الذي يسعى الى تفصيله : « **الوجود – في – العالم** » ، وهو يعني بهذا علاقة – حياة بالبيئة العينية في أي زمان معين ، وهي علاقة غير مشتقة من شيء آخر ، كما أنها سابقة على كل تفرقة الى ذات وموضوع . و« الوجود – في – العالم » هو الطريقة التي تحقق بها الآنية نفسها . إذ تقبض أمامها على أفق عالم معروض فعلا ، بحيث يجعل من التعاملات البسيطة مع الأشياء أمراً ممكنا . وكل ما نصادفه يظهر في سياق من المعنى ، بحيث يكون في هذا السياق متصلا بأفعالنا ، ومُيَسَّرا بلا إشكالية . ولما كان مشروع – العالم world — project هو الطريقة التي تحقق بها الآنية نفسها ، ولما كانت كينونة الآنية تتعرض للخطر في وجودها ، فإن تحقق الآنية يتسم بـ« الهم » care

واستعمال هذه اللفظة يؤكد أن الآنية مشغولة على نحو توقّعي – بعالم الأشياء والوقائع المتصلة بوجودها . ومن ثمّ كان مشروع – العالم يسبقنا دائما

قُدُما الى الامام ، اعني انه يحدث في بُعْد من الزمان مفتوح على المستقبل . والكائن البشري ـ في وجوده ـ يتحكم فيه ما يمتد امامه في المكان المفتوح لامكان الآنيّ Dasein — possibility ، كما انه يكون في الوقت نفسه مقيَّدا بأغلال الماضي بمعنى الظروف العرضية لوجوده الفعلي في أي زمان معين . أما الديمومة الزمنية Tempor-al duratin فتنتمي الى السمات الجوهرية الأصلية للوجود . ولهذا ينبغي ـ في نهاية التحليل ـ أن تعامل الآنية الموجودة زمانياً على أنها تاريخية . وقد تمهدت أرضية هذه التحليلات للتركيب الأساسي للوجود بالاهتمامات المذهبية الأساسية لفلسفة هيدجر التي كانت تهدف الى الجمع بين **البحث الأنطولوْجي القديم للكينونة ونظرية في الزمان** .

وسأتوقف أولا للنظر في هذا التلميح الى الأهداف المنهجية وليس من شك أن مؤرخي الفلسفة في المستقبل سوف يقيسون موقع هيدجر من الفكر الأوروبي بهذه الرابطة الأصيلة بين علم الوجود وفلسفة التاريخ (٣٢) . ومن المؤكد أن « مجموعة مؤلفات » هيدجر التي استمرت في الظهور منذ سنوات (٣٣) سوف ترفعه الى مقام الخالدين في البانثيون . ولقد شغلت دراسة فلسفة هيدجر في مـرحلتها المبكـرة بوصفها فلسفة للوجود وفلسفة متعالية ، وتعبيراتها المتأخرة ، والاثنان معـا ـ شغلتا العالم الأكاديمي الألماني إشغالاً مُنْتجاً في الأربعينيات والخمسينيات . ولم يقتصر الأمر على أن ينتج الفلاسفة بعض التفسيرات اللاذعـة وغير اللاذعـة ، وعددا من المذاهب المقلدة ـ لسوء الحظ ـ بل انتشرت أيضا بدعـة لألوان من التكيف في عديد من فروع العلم المجاورة . وكانت الحاجة التي شعر بها الناس في الفترة التي اعقبت الحرب العالمية الثانية الى عودة آمنة لأساطين الفكر قد أضفت على هيدجر مكانة الشخصية المحورية . وفي البلدان اللاتينية ، استمرت شعبية هيدجر فترة أطول (٣٤) . في حين أن الفلسفة الأنجلوسكسونية ظلت تقاوم « النزعة

التيوتونية » Teutonism في الرسالة الوجودية [٣٥] .

أما في الستينيات ، فإن خواء العبادة اللاعقلية التي ابتدعها هيدجر أصبحت شيئا لايطاق : إذ وجه النقد الايديولوجي ، الذي يستوحي الماركسية بوجه خاص ، الى المشّخص المعبود ضربة عنيفة [٣٦] . ولابد أن نضيف ، توخيا للانصاف ـ أنه ما من فيلسوف يمكن أن نعتبره مسؤولا عن مثالب تابعيه . وفضلا عن ذلك ، فأن كل مدرسة ينتهي بها الأمرُ الى الركود ـ وهذا القول يصدق على الماركسية وعلى الفلسفة التحليلية أيضاً . وما دام هيدجر ليس هو موضوعنا حقا ، فليسمح لنا القارىء بإن نتخطى هذه النقطة . وسيؤدى بنا هذا الى النقطة التي تلقت فيها انتقادات هيدجر لعلم الظواهر الهوسرلي اجابة جديدة وثيقة الصلة بالموضوع .

الأزمة وحياة العالم

والوثيقة هي البحث العظيم « ازمة العلوم الأوربية وعلم الظواهر المتعالي » الذي عكف عليه هوسرل بلا توقف في الأعوام الأخيرة من حياته حتى وفاته في ١٩٣٨ . ونظراً للصعوبات السياسية ، لم تظهر منه في الخارج سوى أجزاء ، ولهذا كانت الطبعة النهائية [٣٧] ، التي نشرت كجزء من مجموعة مؤلفاته في ١٩٥٤ ـ هي التي صححت لأول مرة على نحو مؤكد ـ التفسير الذي تلقاه علم الظواهر . ومنذ ذلك الحين دارت المناقشة بين المفسرين عما اذا كانت مؤلفات هوسرل المتأخرة تشير الى انحراف عن بداياته ، أو أنها العرض الأخير الذي يعصم مقاصده الحقيقية التي لم تتغير من كل سوء للفهم . ويبدو لي هذا انه مجرد مسألة تخص الاتباعيين ، وليست لها غير قيمة ثانوية ، على حين انه من المتعذر تجاهل هذه الحقيقة وهي أن هوسرل في هذا البحث الاخير قد أعطى اجابته حقا لتلميذه ومتحدِّيه هيدجر [٣٨]

ان موضوع أزمة العلم الحديث ينطوي على اهتمام واسع الانتشار بتيار للفكر المعاصر أخذت شكوكه تزداد فيما يتعلق بذلك التفاؤل الوضعي في التقدم. وعلى الفلسفة ان تتخلص من ثقتها العمياء في هذا النموذج الذي انبهرت به انبهارا ردحا من الزمن. وقد كتب هوسرل مبكرا في ١٩٣٥، متذكرا شعاراته المتفائلة المبكرة: «إن الفلسفة بوصفها علما ـ علما جادا محكما ـ محكما حقا احكاما ضروريا ـ لم تكن الا حلما ينبغي أن نستيقظ منه الآن»[٣٩]. ولابد من التقدم بمطالب أخلاقية الى العلوم التي ابتعدت بنفسها باصرار عن الحياة وعن مصالح بني البشر. ولهذا ينبغي أن تؤسس الرابطة بين النشاط العلمي والمجال النفعي الأولي للحياة تأسيساً واعياً. وتُكرّس قسم أول شامل من البحث لدراسات في تاريخ العلم، عن جاليليو وديكارت، وعن العقلانية والتجريبية. والهدف من هذا التذكير بالتطور التاريخي للمثل الأعلى الحديث للعلم هو توضيح أصوله، وما اعتراه من تشويه على مرّ التاريخ.

هذه المشكلات جميعا يناقشها هوسرل مناقشة تفصيلية، بيد أن أصالته لا تكمن في هذا؛ إذ يشاطره في هذه النظرة كثير من نقاد الثقافة في فترة ما بين الحربين. وعندما يعرض بالتفصيل مفهوم «حياة العالم» بوصفه الأساس الحقيقي للعلم، فإنه لا يلجأ الى هذه الملاحظات التاريخية حسب، بل انه يجيب على تأويلات هيدجر للآنية لكي يبين أن ما تناوله التحليل هناك يمكن أن يتلاءم تمام الملاءمة في إطار علم الظواهر، والى هذا المكان ينتسب الانتساب الصحيح، اذا فُهم فهما سليماً. وهكذا يشكّل امتداد علم الظواهر الى مجال حياة العالم استمرارا في فلسفة هوسرل لمواجهة الهجمات الوجودية.

ويعبّر هوسرل عن استبصاره الرئيسي في الدعوى التالية: «حياة ـ العالم» هي الأساس المنسيّ لمعنى العلم[٤٠]. وفي هذا المفهوم لحياة ـ العالم يجد

هوسرل مصطلحا يسير الفهم للمقومات اليومية للواقع يثق فيها كل انسان ، كما اننا نتعامل معها فعلا قبل أن نبحث عن نظريات أو حتى قبل أن نستغرق في التأمل الفلسفي . وحياة ـ العالم تشتمل على كل التوجيهات التي أُخذت على أنها شيء مفروغ منه ، والتي كانت تُمارس في مرحلة مبكرة . وفي حياتنا العملية ، سواء البسيطة منها أو المعقدة ، نتحرك في عالم مألوف لنا بحكم العادة ، يتسم بالمواقف ، ونفسره في ضوء مصالحنا ، ونعانيه بالاحتكاك الفعلي . هذا في حين أن النظريات الفلسفية تتجاهل دائما أو تنزلق على هذا المجال الذي نشعر أنه موطننا تماما دون أية اشكاليات . ولم يكن هذا العالم الذي يتألف من الأشياء اليومية موضوعا جديرا بالتفكير الجدّي . فما هو المزيد الذي يمكن أن نكتشفه هنا ، حيث يبدو كل شيء مألوفاً الى درجة الملل وأصبح الآن شيئا استهلكه روتين السلوك ؟

والواقع أن اهتمام هوسرل أيضا بحياة ـ العالم ينصب عليها من أجل ذاتها . فقد يرى فيها علماء الاجتماع وعلماء النفس ميدانا للبحث . أما الفلسفة فإنها معنية أكثر بهذه الحقيقة : وهي أن العلوم التي تميز نفسها عمدا عن المعرفة المألوفة للحياة اليومية لكي تحقق معرفة أكثر ضبطاً واكتمالاً للواقع ـ هذه العلوم تستقر على أسس في « حياة ـ العالم » . وبدون توجه قَبْلي (مُسْبَق) في حياة ـ العالم لا يستطيع أي علم أن يكون ممكنا . وذلك التضاد الذي ظن الرأي العام طويلا أنه قائم بين الحياة والعالم كان ظاهريا حسب . فالعلم لاينشأ عن لا شيء ، وهو لايدين بمستوياته الأكثر انضباطاً لالهام أعلى من العقل ، ولا يتعامل مع واقع ثانٍ يسير جنباً الى جنب مع الواقع الذي وضعنا فيه ثقتنا طويلا . والنشاط النوعي للعلم يضرب بجذوره في حياة ـ العالم ، فبدون معرفتنا المتيسّرة نتيجة لتعاملاتنا مع الواقع ، لا يمكن أن ينشأ التخصص ، أو الكمال المنهجي للمعرفة .

وكان البرجماتيون الأمريكيون ـ الذين كان هوسرل لا يكاد يعرف عنهم

سينا (١) ـ قد أشاروا منذ أمدٍ بعيد الى الصلة بين البحث والاحتياجات العملية ويجب أن يُفْهم البحث ـ كما وضع عنواناً لأحد كتب ديوي بأنه « البحث عن اليقين » the Quest for certainty ان مقتضيات التزود للحياة والتدفق الذي لاينقطع للنشاط يتطلب انضباطا ويقينا لا توفرَّه التجربة المشتركة . وهناك حيث تظهر المشكلات التي تعَوق التقدم ، وحيث تراودنا شكوك لا تعرف الاستقرار ، وانما تتدخل في الثقة الضرورية من الوجهة العملية في مجرى الاحداث ، هناك ينشأ أولا شيء يشبه البحث العلمي . ولا ينبغي على المؤسسة المعقّدة غاية التعقيد والتي تتمتع بالاستقلال الذاتي التي صار اليها العلم في المجتمعات المتقدمة اقتصاديا وتقنيا ـ ينبغي ألا تخدع نفسها فيما يتعلق بأصولها . ومن خلال تأمل الأصول العملية للعلم ، اكتسب البرجماتيون ـ كما هو معروف جيدا ـ نوعا من التصحيح لنظرية المعرفة التي قاموا بتنفيذها في المستويات النظرية العليا . وفي الوقت نفسه ، تطور من هذا التصحيح المثل الأعلى التربوي القائل بأن التعلم ينبغي أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بآثاره العينية العملية .

أما أبحاث هوسرل الفلسفية فقد تقدمتْ ـ بكل تأكيد ـ في اتجاه مختلف ، فقد رأى في عملية الاستقلال الذاتي المتزايد للعلم تطورا تاريخيا ، يسمح ـ بنوع من الضرورة الباطنة ـ لأساس المعنى في حياة ـ العالم أن يصيبه **الاهمال** ، وظل الأمر على هذا الحال حتى وقعت العلوم الاوربية التي كانت منتصرة كل ذلك الانتصار في تقدمها ـ في أزمة تحتاج الى توضيح فلسفي عاجل . ودفع العلمُ ، الذي تطور تطوراً تاماً ، الثمن نظير كبته لحياة ـ العالم السابقة عليه . هذه المجموعة المترابطة من المشكلات التي انبسطت تاريخيا بالتدريج ، جعلتْ من الضروري أن يبذل العقل جهدا جديدا من ذلك النوع الذي كان التأمل الظاهري وحده يبدو كفءاً للقيام به . وبينما كانت دروس البرجماتية (النفعية) تُعنى

جوهرياً بربط النظرية بالتطبيق ، فإن نظرية هوسرل عن حياة ـ العالم تخدم في النهاية الغرض الذي ترمى اليه نظرية فلسفية خالصة تتضمن أيضا ـ نظرا لما تتمتع به من أساس شامل ـ حتى ذلك الجانب المنسي من التطبيق [٤٢] .

ومن وجهة نظر المنهج [٤٣] ، يتقدم هوسرل متخذاً نقطة بدايته من ملاحظة الأزمة ، كما تم التعبير عنها في المناقشة الكبرى التي دارت حول أسس الفيزياء والرياضيات في بداية القرن العشرين ، وفيما تجلّى من « فقدان الدلالة الانسانية » للعلم . وقد جعلتنا الأزمة ندرك أولاً على أية افتراضات مسبقة » ، لا جدال فيها ، تستقر صحة العلم . ولقد فُهمت هذه الافتراضات المسبقة التي تميز صورة ـ العالم العلمية أول ما فهمت في الارتداد التاريخي الذي كشف عن نشأة المثل الأعلى للعلم الرياضي في العالم الحديث . وكان الكشف عن هذه الافتراضات المسبقة القطعية (الدجماطيقية) في مجرى الفحص التاريخي هو الذي جعل من الممكن رؤية حياة ـ العالم الشاملة بوصفها معطاةً أصلاً . فهي تمثل الاطار النهائي [٤٤] الذي يمكن على أساسه تفسير مقومات العلم وهذا يجعل من الممكن ـ على نحو مباشر ـ تفسير الاهتمام بالبحث الذي يتخصص في النظرية الصرف بوصفها شكلا خاصا للسلوك العملي . وهكذا تكون حياة ـ العالم هي التي تولِّد الثقة في التقنيات المباشرة والاجراءات التي يستغلها العلم المتطور ويعمل على تحسينها ، كما هي الحالة في الاستقراء على سبيل المثال . وفضلا عن هذا كله ، تمنحنا حياة ـ العالم ألفة مبدئية بالأشياء المعطاة لنا في الحدس العيني ، والتي يجعلها البحث ، ويحيلها التصور الرياضي الى موضوعات للفحص الدقيق .

وهكذا تناظر تجربة حياة ـ العالم اقتناع هوسرل القديم بأولوية الحدس بوصفه مصدر البنية ـ الذاتية المباشرة ، ولكنه لم يعد يقيم مباشرة على هذا الأساس الجزئي نظرية خالصة تدّعي لها وضعا علمياً بالمعنى الدقيق . فهو يفكر ـ

كما يفعل هيدجر ـ في حدود تناوب متطور تاريخي بين الكشف والاحتجاب [٤٥] :

فإن حقيقة أن العلم الموضوعي يُسْتمد من الانفتاح الأصلي للعالم تعني في الوقت نفسه أن هذه الأصول متنكرة حتما . وكلما احتلتْ العلوم مركز الصدارة ، صار من المحتم أكثر فأكثر أن يكون النسيان مصير أصولها في حياة ـ العالم ، التي لا يمكن أن توجد بدونها .

مشكلات لم تُحَلّ

كانت فلسفة هيدجر تسعى الى الاستجابة لهذا التناوبْ الذي أدركه بين ظهور العالم واحتجابِ أساسه (وهو الذي يناظر في لغته التفرقة الأنطولوجية بين الكينونة والكائنات) ، وذلك باتخاذ استراتيجية مضادة. ad—vertence فاذا كان ثمة سياق سابق على الموضوعي pre—objectie ضروريا للكائنات للالتقاء بنا ، فإن الموقف كله ، ابتداءً من التنشئة الأولية للمعنى ، ينبغي أن يوضع للتأمل. وإلا فإن هذا الافتراض المسبق قد يُهْمل دون وجه لحساب الحضور الذي يبدو غير اشكالي للموضوعات في ضوء المناهج العلمية . بيد أن هوسرل لم يسلك هذا السبيل في الانطولوجيا (علم الوجود) ، وإنما تشبث بنموذج **الفلسفة المتعالية** . وقد أفضى به هذا على كل حال الى صعوبات ملحوظة لم تمنحها المؤلفات الثانوية غير النقدية التي كتبت عن فكر هوسرل المتأخر في معظمها ـ حقَّها من النظر

كتب هوسرل قائلا :

« استعمل كلمة « متعالي » بمعناها الواسع جدا للدلالة على الدافع الذي يُعَدُّ ـ من خلال ديكارت ـ مصدر المعنى في الفلسفات الحديثة جميعا ، والذي يسعى الى بلوغ نفسه فيها جميعا ، وتحقيق ذلك الشكل الحقيقي الخالص

للمشكلات وللعملية المنهجية . وهو الدافع الى البحث في المنبع النهائي للصياغات المعرفية جميعا ـ للانعكاس الذاتي للعارف على نفسه ، وحياته المعرفية والتي تظهر فيها جميع التركيبات العلمية التي يراها صحيحة الى الوجود على نحو هادف ، لتُحفظ كمكاسب تحت تصرفه بحرية » (٤٦)

فالمفروض أن يفضي التفكير التأملي الجذري الذي يقوم به الأنا العيني وفقاً لنموذج ديكارت ـ الى العارف والى حياته المعرفية ايضا بوصفه منبع العلوم جميعا ونتائجها . بيد أن الصلة بين الذات والموضوع تظل غامضة . ومن المؤكد أننا لا يمكن أن نلجأ الى الأنا إلا بوصفه أنا حي . غير أن « حياته المعرفية » أعني نشاطه بوصفه ذاتا عارفة لايتطابق مع هذا إلا بقدر ضئيل شأنه في ذلك شأن المضامين والتركيبات جميعا التي تكون موضوعات لمعرفته العلمية . كما أن هناك تطابقا ضئيلا مماثلا بين نشاط عملية المعرفة وبين السلوك الساذج داخل حياة ـ العالم المألوفة . وما يوضع موضع التساؤل هنا هو الصلة الحميمة بين الأنا العيني وحياة ـ عالمه .

ومن الجلي أن اهتمام هوسرل ينصب على الغاء الثنائية التقليدية بين « الذات والعالم » (وهي في المصطلح الديكارتي الكائن العارف res cog itans والكائن الممتد res extensa على التوالي) . وعلى المصالحة ـ في الوقت نفسه ـ بين التفرقة المناظرة بين الأنا المتعالي والأنا التجريبي . وعند هذه النقطة لا مناص من أن تتردّى إدعاءات الفلسفة المتعالية منطقيا الى القاع . أما هوية الأنا المفكر ، موضوع هذا الفكر ، فهي شرط أساس للحجج المتعالية جميعا ، ابتداء من عبارة ديكارت ego cogito me cogitare (أنا أفكر فيما أفكر فيه) حتى عبارة كانت « "أنا افكر" يجب ان تكون قادرة على مصاحبة تمثلاتي جميعا" واذا كان هذا التفكير المتعالي يشير الى نفسه ، فانه لا يشير في الوقت نفسه أيضا دون تفرقة الى علاقات

عالم العارف ، والى الشخص الذي يحيا بسذاجة في العالم . ومن ثم ، ينبغي أن نثبت بطريقة عامة بحجة حاسمة تتقدم خطوة خطوة ، لماذا يعتّبر الرجوع الى الوعي ـ الذاتي عن شيء ما حول علاقته بالعالم الخارجي . وهذا النوع من التأمل البسيط الذي ينسحب فيه الوعي العيني الى نفسه بنفس الطريقة التي ننسحب بها « أنا افكر » الديكارتية لاقيمة لها على الاطلاق في هذه المهمة ، إذا أُخذت بمفردها .

انّ الضرورة تدعو اذن الى حجج مختلفة تماما قائمة على سمة التأمل ـ الذاتي التي يتصف بها الوعي ، ولكن من ذلك النوع الذي يمكن أن تؤدي به خارج الباطنية الخالصة . ولهذا الغرض ، استخدم ديكارت حجة لاثبات وجود الله ؛ هذه الحجة استطاعت بفضل حضور فكرة الاله في الوعي أن تعيد بناء الجسر المؤدي الى العالم الخارجي بواسطة ذلك الكيان الميتافيزيقي التي تتضمن فكرته المطلقة بالضرورة ـ الوجود ، وتستبعد الخداع . أما «كانت» فلهذا الغرض نفسه لجأ الى الاجراء الخلاقي للاستنباط من مبدأ أعلى للتركيب synthesis ، وذلك حتى يؤسس شرعية علاقة الذات التي تعرف نفسها ـ بعالم الموضوعات الذي تعرفه أيضا ، ولم يتمكن أمل هوسرل في أن يتفادى تلك التعقيدات القديمة المضنية بأن سمّى الحلول التقليدية ضروباً من سوء الفهم ، وبأن استبدل بها تبسيطات مبتكرة ـ هذا الأمل لم يفض الى النتائج المنشودة .

فقد كان هوسرل يسرف في تبسيط مشكلة الفلسفة المتعالية من حيث ان الرابطة القائمة داخل حياة ـ العالم بين الذات والموضوع بقيت بلا أساس .

وفضلا عن ذلك ، كان على هوسرل أن يواجه بوضوح ـ وعلى وجه ما ـ هذه المشكلة ، من حيث أنه يسمح لحياة ـ العالم أن تُكَوَّن بواسطة مجهول(١١) anonymously ذلك أن حياة ـ العالم هي في جوهرها ظاهرة ذاتية مشتركة على نحو

غير مُحَدَّد . فهي تساند ممارسة كلٍّ منا ، كما أنها أفق كل واحد منا للفهم : ذلك أنها تتكون جماعيا بواسطة الجماعات والمجتمعات في أزمنة مختلفة . وفيها نحتفظ ات التراث والأجيال الماضية بحيث لا يمكن ان نشير فيها بطبيعة الحال الى ·· ذوات محددة تحديدا قاطعا . والصحة الشاملة شمولا مطلقا لحياة ـ العالم تجعل من الضروري أن يكون الجهد الذي كوَّنها جهدا لا ينتسب الى أحد بالذات . وكل انسان يستطيع أن يدخل في إطار حياة ـ العالم ، مادام لا يوجد شخص واحد ابدعها بمفرده . وهكذا ينبغي أن يظل الطابع الذاتي للمجتمع الذي يساند حياة ـ العالم غير محدد .

أما القاء المسؤولية على أنا ، أو على أنا ـ جماعة او مجتمع أو جنس على أنه هو الذي شكَّل هوية واعية ـ هذا الالقاء للمسؤولية يحطم الطابع الأصيل غير المشتق لحياة ـ العالم . اذ يكون هناك في هذه الحالة ، وقبل حياة ـ العالم التي وجدنا فيها انفسنا ـ مبدأ أكثر اصالة يمكن أن يخيل اليه حياة ـ العالم . وكان هوسرل يميل بالتأكيد الى افتراض هذا المبدأ عند نهاية بحثه ، ولكنه ألفى نفسه واقعا في شباك مفارقات لا سبيل الى حلِّها . اذ لايمكن أن نحقق عدم تحديد مبدع حياة ـ العالم اذا وضعنا نصب اعيننا نقطة نهائية للذاتية الجماعية . وفعل التأمل المتعالي يقف معترضا مثل هذه النظرة ، وان يكن ذلك في فراغ تام . ومادمنا لا نستطيع ان نحدد ذلك الذي كوَّن حياة ـ العالم فإن أحدا لا يستطيع ان يحدد الشخص المفرد الذي يتأملها تأملا متعاليا .

وهناك مشكلة أخرى تنتسب للرواسب الغامضة من التصور الظاهري القديم قد يكون توضيحها أيسر من ذلك . فثمة لغز خاص (٤٨) عُرض من قبل بواسطة الخطوة التي نخطوها من الموقف الساذج للحياة الطبيعية في افتراضات العقيدة doxa الى التوقف epoche الظاهري الذي يكتب كل وَضْع للمعنى ، والى

الاختزال الذي ينظر الى المعنى المقصود في حدود مضمونه الصوري الخالص . وليس للحياة الساذجة في العالم مايدفعها الى التأمل الظاهري . فاذا دخلنا في هذا التأمل الأخير ، فانه لا يستطيع بنفسه ـ على كل حال ـ أن يعطي لنا بعملية ارتدادية أسبابا مقنعة للدخول فيه ، اذ عليه لكي يقوم بهذا أن يُعَلِّق نفسه مرة اخرى . ما الذي يزوِّد القوة الدافعة على اثارة السؤال الظاهري ؟ الواقع أن هوسرل لا يعرف اجابة على السؤال لماذا وكيف يقتحم الانسان مجال الفلسفة . ومهما يكن من أمر فان عادة الرجوع باستمرار الى نماذج من ديكارت الى « كانت » عادة قائمة بين الفلاسفة المحترفين . أما علم الظواهر المولع بتوكيد الجذور العينية لنشاطه في الحياة العملية فلا ينبغي عليه أن يلجأ الى المدارس الفلسفية .

وكان هيدجر مدركاً للمشكلة تمام الادراك فقد بحث عن دافع الى التأمل سابقٍ على كل تأمل على أساس التجارب الوجودية . وكان يدور في ذهنه استباق الموت الذي يتمُّ في لحظات نادرة عميقة من الحياة ـ الموت بوصفه التردّي التام الذي لارجعة فيه الى العالم الذي عاش فيه الانسان لاشعوريا . ذلك أن المواجهة الوجودية لا « عدم » تحمل العالم بغتة بوصفه كُـلاًّ ومن حيث هو كـذلك ـ الى الوعي . وهنا تُنْتزع « الآنية » انتزاعا دراميا من « الميكانيزمـات » المستهلكة للحياة اليومية ، وحيث يبدو العالم والأشياء أمراً مألوفا تمامـا ، لكي تبلغ فهم وجودها . وقد كان من الجليّ أن لاهوت كيركجورد عن الفردية هو القابلة التي ولدّت هذا الشكل غير المألوف من الولادة protreptics الفلسفيـة ولم يكن الجلال الذي يحيـط بمواجهـة العدم ، والذي وجـد ما يـؤكده في الكـوارث التاريخيـة الحقيقية ، بأقل إسهاماً في الجاذبية التي تتمتع بها الوجوديـة خارج الدائـرة الضّيقة للفلاسفة . فعلى هذا النحو تأثّر جمهورُ واسع فترةً طويلة من الزمن عن طريق الأدب والمسرح في حقبة ما بعد الحرب (كامو ، سارتر ، بيكيت) . ولكن ما

الذي كان علم الظواهر يستطيع أن يقدمه عوضا عن ذلك ؟

ولم تكن إجابة هوسرل المتأخرة على سؤال الدافـع إلى التأمـل الفلسفي وجودية بحال من الأحوال ، ولكنها كانت على العكس من ذلك ـ إجابة **تاريخية** . فالتجربة لأزمة العلم تنتج الرابطة التي بقيت مفتوحة في البداية ، بين سذاجة سابقة على التفلسف ، وبين دخول المناهج الفلسفية بـالمعنى الذي يقصده علم الظواهر . فمن ناحية ، لم يتخلّص يقين حياة ـ العالم الأصلية من تأثـير أزمة العلم ؛ ومن ناحية أخرى ، فإن فقدان المعنى والافتقار الى الأتجاه في المغامرة العلمية ، يذكرّنا حتماً بالأسس المنسية في حياة ـ العالم . وتقوم العملية التاريخية بتشجيع التأمل الفلسفي . أما إجابة هوسرل المتأخرة على السؤال عن كيف ، ولماذا يتفلسف الناس في العالم المعاصر ؛ فقد تولّاهـا من بعده تـأويل جـادامر gadamer .

نتائج في العلم الاجتماعي والمنطق

أنّ الخصوبة التي يتمتع بها مفهوم « حياة ـ العالم » بالنسبة لفروع العلم الأخرى واضحة كل الوضوح . وقد أفادت منها منهجية العلوم الاجتماعية بوجه خاص . وينبغي علينا في هذا الصدد أن نـذكر اسم شخص لاينتمي الى هـذه العلوم ، وكان في بداية الامر خصما لعلماء الاجتماع المحترفـين ، ولكنه أشـاد بتطبيق ظاهرية هوسرل في بحث الظواهر الاجتماعية ، وصادف نجاحا متزايداً حتى يومنا الحاضر . فالفضل في هذا يرجع الى آلفرد شوتس Alfred schiitz الذي حرَص بالأضافة الى عمله كرجلٍ من رجال المصارف في فيينا الى الاطلاع بوسيلة التعليم الذاتي على الطريقة الظاهرية في التفكير ، ولفت اليه الانظار لأول مرة في ١٩٣٢ بكتابه :

Dersinnhafte Aufbau der sozialen welt, EinE inleeitung in die verxtehende soziologie .

ومع أن كتاب هوسرل « أزمة العلوم » لم يكن قد نُشر بعد ، فقد أوضح شوتس بخيال يتسم بالتعاطف العميق ـ أن المناهج الظاهرية يمكن تطبيقها على الميدان الاجتماعي . واستطاع فيما بعد ، دون انتقال ، أن يستخدم مفهوم هوسرل الناضج لحياة ـ العالم [٤٩] . ويبدو أنّه من المسموح به ، من منظور تلك الاستمرارية المدهشة في فكر شوتس ، أن نركز انظارنا على كتاب شوتس المبكر وحده ، وخاصة بعد ان بدأ تأثيره لايكون محسوسا تماماً إلا عقب الحرب .

ومن الواضح أن عنوان أول كتاب لشوتس قد صيغ رداً على كتاب كارناب Der logisehe aufbau der welt-Carnap (البناء المنطقي للعالم) الذي كان يُعَدُّ الكتاب الرئيسي لوضعية (جماعة فيينا والذي أظهر توكيدا مغاليا فيه على العلوم الطبيعية . وأيا كان الأمر ، فقد نشأ تصور المشكلة من مشروع ماكس فيبر Max weber لوضع علم اجتماع تفسيري [٥٠] ، بحيث كان شوتس يأمل في تحسين أساسه الاشكالي في مقولة « الفعل » باستخدام المناهج الظاهرية . وفي سنوات هجرته الى أمريكا ، شرع شوتس في مناظرة مع تاليكوت بارسونز Talcott parsons ـ وهو تلميذ آخر لفيبر تمكّن من ان يضيف تطويراً آخر لمنهج فيبر في اتجاه نظرية وظيفية functionalist للمذاهب ، ومن ثم أصبح مؤسساً لمدرسة من علماء الأجتماع ظلت سائدة زمنا طويلاً . وكانت المناسبة عرضاً لكتاب بارسونز الرائد « بناء الفعل الاجتماعي » (١٩٣٧) ، قام به شوتس الذي اعترض على العناصر الوضعية فيه . وقد كانت المراسلات الضخمة التي تلت ذلك وثيقة لسوء الفهم المتبادل [٥١] .

ولم يتزايد تأثير شوتس الا في أواخر حياته ، وذلك بفضل نشاطه كمدرس في « المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في نيويورك » ، ومن هذه المدرسة نشر اتباعه الرسالة الجديدة لعلم اجتماعي زادتْهُ المناهج الظاهرية [٥٢] ثراءاً . وعاد تأثير شوتس في هذه الأثناء الى القارة الأوربية تحت ذلك العنوان المسوخ

« المنهجية العِرْقية (السلالية) » Ethnomeethodology (٣٠) .

ويؤسس شوتس نفسه في بادىء الأمر على تعـريف فيبر الكـلاسيكي للفعل بوصفه السلوك « عندما يراه الفاعل أو الفاعلون - وإلى المدى الذي يراه فيـه بوصفه ذا معنى من الناحية الذاتية » . وبهذا التعريف يبدأ فيبـر « نظريـة المقولات السوسيولوجية » وهي النظرية التي تـرسي في مستهل كتـابه العـظيم « الاقتصاد والمجتمع » أكثر التصنيفات التصورية عمومية التي يندرج تحتها علم الظاهـرة الاجتماعيـة . وكان علم الاجتمـاع في حـاجـة الى إطار منهجي يضم موضوعاته وإجراءاته . ولما كان على العلم ان يتناول الواقع الاجتماعي ، ولما كان هذا الواقع النوعي مبنياً من أفعال ؛ فلآ بد أن تتكيف المعرفة النظرية مع هذا الواقع الخاص واذا كنا نرى الأفعال بوصفها ذات دلالة ذاتية فمن المهم فهم المعنى لتقديم تفسير علمي للفعل . وعلى هذا النحو يؤسِّس علم الاجتماع بوصفه علماً « تفسيرياً » . ويدين فيبر بكلٍّ من مفهوم المعنى والفهم للنزاع الكانتي الجديد بين العلوم الطبيعية والعلوم الحضارية . وكان هينريسن ريكرت Heinrich Rickert في كتاب كان له تأثير واسع النطاق قـد وضـع « حـدود صياغـة المفهوم في العلوم الطبيعية » (٤٠) ، وبالتحديد عند النقطة التي لا تندرج فيها الأحداث الفردية تحت قوانين عامة ، وانما تُدْرك في فرديتها وخصوصيتها اللتين لايخطؤهما أحد . وأطلق « ريكرت » على هذا اسم « فهم المعنى » ، وتابعه « فيبر » على ذلك ، وإن كان ذلك على نحوٍ غير دقيق تماماً .

ولابد للمرء من أن يلتمس أصول هذا المفهوم للمعنى في مناظرة عن علم المناهج كانت تدور بوجه عام عن مسألة صياغة القانون في مضاد التمثّل الفردي (nomothetic — ideographic) ، حتى نستطيع أن نقومّ اعتراض شـوتس تقويمـا تاما . وكان شوتس يصرُّ اصراراً شديداً على الأصل الاجتماعي للمعنى ، وهو

أصل لا ينتمي بوصفه مقولة معرفية في المناظرة المجردة عن المنهج ، وانما ينشأ من حياة ـ العالم المشتركة . وقد انتقد شوتس فيبر على أساس أن الربط الذي يقوم به الفاعل بين المعنى الذاتي وبين سلوكه ـ وهو ما يتحدث عنه فيبر ـ لابد أن يظل مادام البحث مركزاً على الفرد المنعزل . والنتيجة التي يمكن استخلاصها على كل حال هي أن كل فعل ينغمس دائماً وفعلاً في حياة اجتماعية سابقة للعالم . وليست حياة العالم هي مجموع معاني الفاعلين الفردية ، ولكنها تنتظم في عديد من المستويات ،وتنبني بناءً معقّداً من الانجازات الجماعية لتأسيس المعنى .

وفي داخل البيئة الاجتماعية ، نتحرك في ثقة عظيمة داخل إطار الفهم اليومي . أما ذلك التقدير الواعي للمعنى الذاتي للفعل الذي أخذه فيبر على أنه شيء مفروغ منه ، فإنه ينبع أول الأمر من فعل خاص للانتباه يقوم به التأمل الظاهري داخل الحياة العملية التي تتحرك دائماً إلى الأمام . وهكذا يؤلف التأسيس الاجتماعي للمعنى أساس الفعل ، والذي تستقطر منه الذات اولاً « معناها » من خلال تعديل الموقف الطبيعي للفهم المباشر حتى يصبح فعلا خاصا من أفعال التأمل . والواقع أن علم الظواهر الهوسرلي أظهر جدواه على يديْ شوتس ، وفي المثَل الخاص بتعريف فيبر للفعل ـ بالنسبة للعلم الاجتماعي . وعلى هذا المنوال نفسه استخدم بيتر وينش petr winch فيما بعد تصور فتجنشتين عن لعبة ـ اللغة language — game استخداما مثمرا في تطبيقه لتعريف فيبر (٤٤) .

وهناك مثل آخر جدير بالذكر لشخص لا ينتمي الى هيئة الفلاسفة المحترفين . هذا الشخص هو هانز ليبس Hans Lipps وكان من أقدم تلاميذ هوسرل ، وقُتل في الحرب العالمية الثانية . ولكنه أخفق ـ مختلفا بذلك عن شوتس ـ في احداث ضجة كبيرة بكتابه Untersuchungen zu einer Her— meneutischen Logik وفي هذا الكتاب يمكن أن نلمح بدايات ارهاص للمناقشة

المعاصرة حول أفعال ـ القول speech–acts ، على الرغم من المصطلح العتيق نوعا ما المستخدم فيه . وفي متابعة لأعمال ج . ل اوستن J. L Austin الذي وصف مشروعه عَرَضا بأنه « علم ظواهر لغوي » (٥٧) ، يمكن أن تتحول محاولات ليبس المتخبطة المبكرة إلى المستوى المعاصر . ونقطة البداية المشتركة هي تفسير المنطق الذي جرى التراث الفلسفي على تصوره بوصفه بحثا في أشكال القضايا ، داخل سياق الأفعال .

ويستهل ليبس كتابه باستشهاد من أرسطو ، يضفي عليه عمقا أكبر ، في محاكاةٍ لمحاولات هيدجر عندما ينظر فيما وراء المعنى السطحي التقليدي .

يقول ليبس بعد ان يورد عبارة ارسطو وهي « قد تكون مجرد كلمة ، ولكنها ذات مغزى » يترجم ترندلنبورج هذه العبارة بقوله : (كل كلام يقوم بوظيفة التسمية) والمعنى الحقيقي للدلالة semainein لا تنقله الترجمة نقلا صحيحا ، ذلك لأنها تعني : الاشارة الى شيء ما لشخص ما ، بالمعنى الذي يمكن أن يكون (اعطاءه أمرا) وللعلامات signs بوجه عام وظيفة تنبيه شخص ما لادراك شيء ما . »

وليبس على حق فيما يراوده من شكوك حول التصور التقليدي للوظيفة السيمانطيقية (الدلالية) للغة بوصفها توكيدا تقريريا صرفا .

والواقع أن ارسطو في الفقرة المستشهد بها (٥٨) يضع الدلالة semainein بمعنى « التنبيه الى التعرف » ـ في اطار أوسع يمتد الى ما وراء التوكيدات الخبرية apophantic، ذلك أن الوظيفة الاشارية للغة تستقر على اجماع consensus له في النهاية الطابع الاجتماعي أصلا . كما يعطي ايضا اقوالا مثل عبارات الطلب التي لا تحتوي على مضمون عن الحقيقة مثلما تتضمنه القضايا الموجبة . ومن المؤكد أن أرسطو اقتصر في بحثه عن المنطق على القضايا التقديرية ، ما دامت الظواهر

اللغوية الأخرى تنتسب الى مجال الخطابة او الشعر . وعلى هذا نستطيع ان نجد البدايات التاريخية لمنطق القضايا ادراكاً للمعنى الواسع لكلمة « يشير الى » أو «التنبيه الى التعرف» وهو معنى يشمل مواقف الفعل الذاتية المشتركة intersubjective من شتى الأنواع ، غير ان هذا الادراك قلَّ مع تطور « المدارس » حتى أصبح مقصورا على القضايا التقديرية أحادية البعد الحاملة للحقيقة .

وقد ربط ليبس بين هذه الملاحظات عن ارسطو وبين أفكاره الخاصة عن طمر المنطق في البعد الفهمي من الوجود فالتأويل بوصفه الاظهار الأصلي للعالم ازاء الآنية الموجودة يشترط الهزيمة لهذه النظرية في المنطق . ولابد للأحكام التي تقبل تحديدا صادقا اوكاذبا ان تُرْجع الى الأفعال الدالة في السياق الذاتي المشترك . إذ تنتسب هذه الأحكام الى مواقف تُبْدي نفسها أولُ الأمر في ضوء الاتجاهات العملية للآنية بوصفها مواقف متميزة بخصوصيتها . وفضلا عن ذلك فإن أفعال ـ القول تتجه أساسا دائما صوب شريك في الخطاب بحيث يكون هناك شيء له دلالته بالنسبة اليه ، حتى ولو بدت له اشبه بتقريرات محايدة عن الواقع . ومن ثم ، فإن المنطق الصوري بالمعنى المعتاد ـ يمثل نتاجا مصطنعا للتجريد يختفي فيه سياق الالتقاء الذاتي المشترك والموقف الذي يتسم بالفعل واتخاذ القرارات .

ويعد ليبس أول من حاول باسم التصور الفلسفي للمنطق أن يضع حدّاً لهذه الممارسة القديمة التي تختزله الى صيغ فنية . ولم تعد الاستبصارات التي تعثَّر فيها أثناء هذه المحاولة كافية بوجه عام لتلك التمييزات المصقولة التي وضعها نظرية أحدث عن أفعال ـ القول . ومهما يكن من أمر ، فقد كان الاتجاه الذي بدأه أكثر وعدا في نتائجه من التأسيس الظاهري (الفينومينولوجي) للمنطق الصوري الذي كان يدور في ذهن استاذه هوسرل . وفي كتابه المنطق الصوري والمتعالي For- male und — transzendentale logik (١٩٢٩)[٢٩]، وحتى في كتابه الذي نُشر بعد

وفاته « الخبرة والحكم » erfahrung und Urteil [٦٠] ، يأخذ هوسرل بناءات الحكم التي يعترف بها المنطق الكلاسيكي على أنها أمرٌ مفروغ منه ، كما فعل « كانت » في مشروع تأسيسه المتعالي . ولكن ، بينما يطورٌ كانت جدول الأحكام بلا مزيد من الضجة الى جدول للمقولات [٦١] ، ينسب هوسرل أشكال الحكم للحدوس الظاهرية المناسبة .

أما ليبس الذي بدأ على العكس من ذلك من علم الظواهر الكلاسيكي ، فقد أخذ يناضل متجهاً صوب تغيير جذري في وجهة النظر ، هي تفسير عملية الحكم والاستنتاج على أنها فعل action . فالفلسفة التحليلية اعتادت طويلا قبل كل شيء أن تبتعد عن المفهوم المنطقي الصرف للغة مثالية ، ورأتْ في تلاعب ـ اللغة ، متفقة في ذلك مع فتجنشتين ـ « شكلا من أشكال الحياة » . وفي حالة ليبس ، مَكَّنه التحليل الهيدجري للوجود أن يفتح عينيه على تصنيف أوسع لما هو منطقي . « ان (التقسيمات) المزعومة للفلسفة مثل التقسيم الى منطق والى نظرية للمعرفة ، تستقر دائما على حدود مواضع أخرى . ولا ينبغي أن تُقَسَّم الفلسفة الى مثل تلك الأقسام ، لأنها تبحث في الوجود الانساني ؛ كل ما في الأمر أن ميادين العمل تختلف . » [٦٢] وترابط اللغة وشكل الحياة ، أو بعبارة أخرى التغلب على تلك التقسيمات عميقة الجذور بين ما هو منطقي وما هو نفعي ـ ينتمي الى تراث التأويل .

وفي العقود الأخيرة ، أصبح التأويل بصورة متزايدة ـ الكلمة المفتاح في المناقشات الفلسفية من شتى الأنواع . ويبدو وكأن التأويل ينشىء صلات متشابكة بين مشكلات ترجع الى أصل مختلف ففي علوم اللغة ، وعلم الاجتماع ، وفي التاريخ والدراسات الأدبية ، وفي اللاهوت وفقه التشريع ، وعلم الجمال ، وأخيرا في النظرية العامة للعلم . وفي هذا كله أصبح نجاح المنظور التأويلي

ملموساً . وبهذه الطريقة تجدد الادعاء الفلسفي التقليدي للشمول تحت اسم آخر ، وفي ظل موقف مُعَدَّل في العلم . وقد ذهب الشكّاك الى ان التأويل لم يظفر بكل هذا النجاح الا لأن موضوعه غير محدد ، ولأن شكل اجراءاته مَرن دون حق . فلنفحص الآن بشيء من التفصيل شرعية هذه الادعاءات (للتأويل) أو تبرير النزعة الشكلية .

اشرنا فيما سبق أن التأويل الفلسفي الاكثر جدة استمرار لفرع قديم من العلم كاد يطويه النسيان ، وينتمي الى تلك الموضوعات التي تتصل بالنصوص ذات المعنى . ويقوم فن التأويل ars interpretandi بعمله دائماً في الحالات التي يتعلق فيها الأمر ـ في اللاهوت مثلا أو في فقه التشريع أو في الدراسة الفلسفية للمؤلفين القدماء ـ بتفسير نص يتمتع بقيمة خاصة أو يكون مناسبا أو معقولا بما يكفي لحاجات العصر . غير أن الافتراض المسبق بوجود وسيلة فنية للتفسير تستخدم ببراعة وتكون قابلة للتعلم والنقل بوصفها فرعا من فروع العلم ـ هذا الافتراض هو دائما القيمة التي نجنيها من تفسير بعض النصوص ، وهو الشيء الذي تدعو اليه الحاجة في تفسيرها .

وعندما تكون المسألة هي ماذا يمكن أن يقول لنا نص قد أصبح إما غريبا عنا من الوجهة التاريخية ، أو أصبح بعيد المأخذ نظراً لما يتضمنه من صحة فائقة على الزمن supra temporal ماذا يمكن أن يقول لنا هذا النص حقاً في موقف تاريخي محدد ، فيكون مما يستحق العناء أن ننتج تفسيرات خاصة دخل عليها التحسين بحيث ارتفعت الى مرتبة الفن . وهكذا يستند التأويل الى الأهمية البارزة للنصوص القيمة والتي تستمر في التاثير على امتداد التاريخ .

وهذه الفكرة الخاصة بالأهمية البارزة التي لاسبيل الى تجاهلها في كل موقف نريد أن نتعرف فيه على التراث الذي نشكّل فيه جزءا ، والاقتناع بالوضع

النموذجي لتفسير اعتمد على النصوص ؛ هذه الفكرة هي ما جاهد من أجله هانز ـ جورج جادامر Hans — Gerg Gadamer في إصرار شديد . وعلى هذا النحو كتب تأويله في شعارات دعاوى التاريخية والطابع اللغوي لكل منهم . وانتشر الفهم التاريخي ـ اللغوي بوصفه نموذجا للمعرفة النظرية وللتفاعل العملي . وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه النظرية ، قد يكون من المناسب أن نلقي نظرة ثانية على المرحلة التمهيدية لفن التأويل عند جادامر ، ونعني بها الفلسفة المتاخرة لأستاذه هيدجر .

فلسفة هيدجر المتاخرة

من الوثائق الأولى الخاصة بفلسفة هيدجر المتاخرة تلك المناقشة ذات الطابع الذاتي والانساني الذي اتخذته فلسفة « الوجود » المبكرة بعد الحرب مباشرة في البلاد المتأثرة بالثقافة الفرنسية . وقد ذهبت هذه الفلسفة ـ كما نجد ذلك عند سارتر [٦٣] ـ الى أنه ينبغي تفسير تحليل الوجود بوصفه فلسفة تجعل من الموجود الانساني الفردي وحريته محور الاهتمام . بيد أن هذا كان سوء فهم لمقاصد « الوجود والزمان » الذي عارض كاتبه كل أشكال الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وغيرها من التفسيرات التجريبية لماهية الانسان . وبمعونة تحليل الآنية ، تمهد الأساس لأنطولوجيا جديدة . وكان النص الموجود « للوجود والزمان » قد اتخذ في الأصل عنوان « النصف الأول » للعمل كله ، وان لم يظهر « النصف الثاني » ابداً [٦٤] . وسوء الفهم هذا لمقاصد فلسفة للوجود على شاكلة النزعة الانسانية السارترية ، وكونه شيئا ممكنا يكشف على نحو ارتدادي عن الصعوبة في عرض مشكلة « الوجود والزمان » ، وهي مشكلة حاول هيدجر تصحيحها في « خطاب عن النزعة الانسانية » .

ويقينا كانت عبارة « النزعة الانسانية » مجرد ذريعة ، ولا يُذْكر اسم سارتر إلا عَرَضاً . والواقع أن خطاب هيدجر عن النزعة الانسانية الذي كتبه ١٩٤٧ - كان محاولة لتجاوز نفسه فلسفياً . فقد تحولت فلسفة الوجود existence في نهاية الأمر الى فلسفة للكينونة Being . والطابع التفسيري للوجود في العالم الذي أرسى الأساس في « الكينونة والزمان » لتأسيس أعمق لعلاقة « الذات - الموضوع » ، يبدو الآن على العكس من ذلك ، بوصفه علاقة تكشف فيها الكينونة عن نفسها للكائن الانساني أولا وقبل كل شيء . فالكينونة تأتي في المقام الأول وليس الانسان . والأولوية الحقيقية تُبْدي نفسها في أن الكينونة « تنقل » نفسها تاريخياً الى الكائنات البشرية ، ولابد أن يكون هؤلاء متلائمين من حيث الفكر مع « مصيرهم » التاريخي . وفي رأي هيدجر أن الساحة التي تلتقي فيها الكينونة بالانسان في هذه العلاقة هي « اللغة » . « اللغة هي سكن الكينونة ؛ وفي مستودعها يقيم الانسان . والمفكرون والشعراء هم المعنيون بهذا المستقر . وحراستهم هي ما ينجزه تجلِّي الكينونة من حيث أنهم من خلال ما ينطقون به يرفعونه الى القول ، ويحافظون عليه في القول » [٦٥] .

ويلجأ هيدجر الى الاستعارة كوسيلة للتعبير ؛ وهي وسيلة تلجأ اليها اللغة الفلسفية دائما عندما لا تتلاءم حالة الأمور التي يراد وصفها مع المصطلح المُسْتهلك ، أو مع الامكانات التعبيرية للرطانة الروتينية ، مثلما كان الحال عند فتجنشتين [٦٦] . وكان هدف هيدجر هو أن يضع موضع التساؤل ذلك التنظيم الصارم الذي يقوم به المنطق التقليدي الذي ظل يسير منذ عهد أفلاطون وأرسطو يداً بيد مع الميتافيزيقا الكلاسيكية . ولهذا السبب كان لابد من لجوئه الى أشكال في التعبير لايبدو لأول وهلة أنها تشترك في شيء مع اللغة الرسمية للفلسفة .

وكان من رأيه أن الميتافيزيقا التي شكَّلت الفكر الاوربي حتى ذلك العصر

الذي بدأ فيه العلم الحديث والتكنولوجيا يبسطان نفوذهما هي ظاهرة تاريخية للفلسفة ، وليست الحقيقة النهائية الثابتة بحال من الأحوال . واننا لنجد فعلاً عند كاتب مبكر مثل أفلاطون (٦٧) أن مبدأ الميتافيزيقا يشير الى فقدان للجوهر اذا قيس بالطبيعية التي لم يفسدها شيء للفكر السابق على سقراط . وأنه لتنكّر وتضييق للتجلّي الأول للكينونة عندما تبدأ الفلسفة في البحث حول مبدأ التعريف لشيء ما ، كما تثبتْ ذلك النظرية الأفلاطونية للمثل بسؤالها عن المثال eidos . وإنه انهيار للفلسفة أن تحيل حقيقة الكينونة الى ماهية الموجودات . وبهذه الخطوة سلكت الميتافيزيقا الغربية وبالتالي المنطق ـ طريقا محفوفاً بالمهالك . فالنظرية التقليدية للكينونة ، بوصفها نظرية أعم وأسمىَ للتحديدات المتعلقة بالموجودات ، مهدتْ الطريق للاحالة الموضوعية objectivation لأي شيء ولكل شيء بوصفه موضوعاً للتحكم العلمي ، وهي إحالة مميزة للعصر الحديث . ومن ثم ، فإن لاتجاه تفكيرنا ، الذي لم نخضعه للفحص صوب النزعة الموضوعية objectivism ، خلفية تاريخية . وكانت بدايات الميتافيزيقا القديمة تحتوي فعلًا على انسحاب غير مُعْترف به للكينونة ، وعلى نوعٍ من العمى إزاء السؤال الحقيقي للكينونة .

وعلى الفلسفة التي تهتم بالأبعاد الكاملة لمسألة الكينونة أن تستخلص نتيجة جذرية من هذا الموقف . إذ ينبغي أن تضع في حسبانها ، وفي أعلى مجال لصياغة المفهوم الفلسفي الذي يكمن وفقاً للتصور التقليدي للميتافيزيقا عبر التغيّر التاريخي ـ نوعاً من التاريخية التي لا تنشأ في مقولاتنا الفكرية وإنما تحتضن حتى الأشكال الرئيسية للفكر نفسه . ولوصف تبعية الفكر الفلسفي لمثل هذه الشروط التي تسبقه وتفلت من قبضته ولتمييزها عن التاريخ العلماني ، يختار لها هيدجر عبارة مؤثرة هي « المصير » destiny . ومع ذلك يظل السؤال يلح علينا مطالبا بالاجابة : أين نلتمس مكان الاستبصار الممكن لهذه التبعيات التي تتحكم

أصلاً في الفكر وتعمل على تشويشه ؟ واجابة هيدجر هي : في اللغة ، الى درجة أنه حتى على الرغم من أشكال القول التي مارسناها منذ العصور القديمة في الفلسفة والعلم ، وما صاحبها من تنظيم منطقي صارم ، فإن هذه اللغة لها من المرونة ما تستطيع به أن تنشىء تعبيرات حتى لتلك الاستبصارات التي لا سبيل الى اكتسابها إلا بمعارضة سيطرة المصطلح والقواعد الصورية .

واللغة المفتوحة على هذا النحو تتجاوز حدود التخصصات المختلفة والفلسفة التي تسعى الى انصاف المهمة الحقيقية للفكر على الرغم من النزعة العلمية السائدة والميتافيزيقا المنهجية ـ مثل هذه الفلسفة تقترب من الشعر ـ وهي تداعب حقا عن وعي امكان تحويل نفسها الى فن . وفي هذا يمكن أن نتعرّف على سمة جوهرية في فلسفة هيدجر المتأخرة ؛ لأن الصدارة الأكيدة للكينونة في مقدمة اقترابه الفلسفي من موضوعه الذي يبرز الى التعبير في تاريخية الميتافيزيقا ـ هذه الصدارة تدفع الفلسفة الى ما وراء أشكال الفهم التقليدية ، وان تكن قاصرة لهذا السبب . ولانستطيع أن نضع ثقتنا إلا في قدرات اللغة التي لم يلحقها ضرر بما هي كذلك ، والتي تصل باستمرار الى نضارة التعبير في الشعر أيضا . وعلى هذا الخط تقوم تفسيرات قصائد هيلدرلن Holderlin أو ريلكه Rilke ، وهو الخط الذي يطيب لهيدجر أن يرجع إليه . ويستطيع المرء أن يفهم موضوع البحث حتى لو لم يكن الكسب من المعرفة المنشودة ثورياً دائماً كما يظن هيدجر ، وحتى اذا كانت مستويات علم اللغة (الفيلولوجيا) ، والحس الجمالي للأسلوب عرضة للاهمال .

وقد كان لجوء هيدجر الأخير الى الفن يسعى الى ايجاد مستقّر للسؤال الفلسفي الحقيقي عن الكينونة ، ذلك السؤال الذي أهمله الفلاسفة منذ الاغريق القدماء . وفي مقاله « منبع العمل الفني » Der Ursprung des Kunstwerks [٦٨] يوضح

الفن على قدم المساواة مع الفسلفة بوصفه وسيلة لتحقيق « الكشف عن الكينونة ككل ، عن الحقيقة . » وكل فن بوصفه وسيلة تسمح بمجيء حقيقة الكينونة من حيث هي كذلك ـ هو شعر في جوهره . وماهية الفن التي يستند اليها العمل الفني والفنان أساساً هي التحقق الذاتي للحقيقة » ولن نتعرض هنا بحال من الأحوال لمسألة ما إذا كان مثل هذا الاحتشاد المتكتل للفن حتى يؤيد مفهوما للحقيقة ذا أصل فلسفي ـ مشروع : فأنا أعتقد أن مشكلات علم الجمال العويصة لا يمكن أن تحل بهذه الطريقة ، بل لابد من أن تُحدّد أولاً . ويكفي لتحقيق غرضنا لتناول النغمات الأساسية في فلسفة هيدجر المتأخرة أن نرى كيف يُجَنَّد الفن مباشرة لخدمة الفلسفة .

وقد كانت هناك ـ فضلاً عن ذلك ـ سابقة بارزة في تاريخ الفلسفة لمحاولة اسقاط الأسئلة الفلسفية في الفن اولاً وقبل كل شيء ، وذلك حتى يمكن بعدئذ استخدام التجربة الفنية لتعليم الفلسفة شيئا عن مهماتها الخاصة . وتمضي نظرية شلنج في العمل الفني بوصفه « أورجانون (آلة) الفلسفة » [٦٦] على هذا المنوال تماما . وفي سياق مذهب شلنج عن الهوية المطلقة للذاتية والموضوعية ، كانت الفلسفة مكلَّفة بمهمة تصور وحدة لا تمييز فيها . وكانت الهوية التي لا تمييز فيها للتحديدات التي ما برحت متميزة بالنسبة للذهن ـ لا تسمح بدورها بمزيد من التحديد ، مادام كل تحديد يتطلب ادخال تمييز جديد . وهكذا لم يكن تحت تصرف الفلسفة وسائل تصورية جديدة لكي تتصور ما يسبق كل تحديد وكل مفهوم . ومن هذه الضرورة لفرض مهمة فكرية على الفلسفة لايمكن حتى من حيث المبدأ القيام بها باستخدام الوسائل المألوفة للفكر ، أعاد شلنج الى الأذهان حدس العمل الفني . إذ يبدو ان كل عمل فني يمثلُ وحدةً لا تمييز فيها للذاتية والموضوعية ، على نحوٍ مباشر ودون اجراء عمليات فكرية . ولم تلجأ الفلسفة الى

الفن من أجل صياغة جمالية مستقلة للمفهوم ، وانما لجأت اليه بالأحرى لتستعين به على المشكلات المنهجية الباطنة . هنا اذن نجد مايسميه الاغريق « الانتقال الى نوع آخر » metabasio eis allo genos أو الانتقال الى نوع آخر يحجبه ذلك العنوان الأرسطي « أورجانون » بطريقة أداتية instrumental بحتة . وقد كانت محاولة هيدجر لكي تنعكس الفلسفة في الفن أشد حذراً من استيلاء شلنج المذهبي على الفن ؛ ولكنه يتبع في نهاية الأمر استراتيجية مماثلة .

التأويل عند جادامر

نحن مدينون لـ هـ . ج . جادامر H. G. gadamer بهذا التكامل العظيم الذي انجزه فن التأويل ، ذلك الفن الذي اشاع الحياة في الجدال الفلسفي في الوقت الحاضر ، والذي ترك أثراً ملموساً في كثير من الميادين خارج الفلسفة فكتابه Warheit und Methode (الحقيقة والمنهج)[٧] يقيم بناءه أساساً ـ على استبصارات هيدجر الأخيرة ، بيد أنه يترجم تلميحاته الشائكة أحيانا الى لغة فلسفية سهلة المأخذ ، كما أنه يضفي بالتأكيد قوة جديدة على التصور بما تضمنه من دراسات تاريخية ولغوية وجمالية . ويعكس الكتاب بثراء مادته رؤية رحبة تصدر عن تعمق للدراسة ذي نزعة انسانية واضحة . أما أن هذا التعمق لا يتصل بالتعلم الأجوف من الكتب ، فأمر يثبته الافتتان الذي احدثه بين صفوف العلوم الحديثة باستيعابه الخلّاق لمادته . وفروع العلم الحديثة الواعية بذاتها والمقتنعة بالتقدم الذي احرزته ، تجد في بعض الأحيان صعوبة في الاقتراب من الأسس الفلسفية التي وضعها جادامر لفن التأويل ، ولكنها تتشبث مبتهجة بالاستنارة التي تجدها في الانقسام الطيفي (او المنشوري) للأفكار الأساسية الى وجوه فردية عينيـة . وليس أقل من ذلك ثراءً في فن التأويل ، قدرته على القاء الاضواء على حالة المعرفة

الحاضرة في شتى الموضوعات [٧١] . وبهذه الطريقة ، استعادت الفلسفة صلتها بالعلوم من حيث اهتمامها بتقدم المعرفة ، وكانت قد انفصلت عنها أمداً طويلاً ، على نحوٍ لم يكن مفيدا لأي منهما بكل تأكيد .

وانّه لمن الطبيعي أنّ التراث الفلسفي في التأويل بأوسع معانيه والذي أحياه جادامر عامداً ، أن يكون نافعا في الاتصال **بالعلوم الانسانية** ، جميعا . ولم يعد نطاق اتجاهات البحث كلها في « فن التأويل » خاضعة لأحكام تصدر عليها من تلك الأعالي المجردة التي تقف عليها نظرية في العلم موجَّهة صوب المنطق الصوري ، وإنما يُنْظر اليها أولاً من وجهة نظر اهتماماتها الخاصة بها . ويصدق شيء شبيه بهذا على متطلبات فقه التشريع ، والعلوم الاجتماعية ، بل واللاهوت أيضا . ويقوم فن التأويل ـ على مستوى جديد من الموضوعات ـ بإتصال التميّز المنهجي الذي حُدِّد لأول مرة في القرن التاسع عشر والذي اتسع منذ ذلك الحين بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية [٧٢] ، وتبين أن هناك افتراضات مسبقة تكمن وراء هذه الثنائية ، وأن هذه الافتراضات نشأت عن التقليد ومن ثمّ ، فإنها يمكن أن تدحض أيضا بالتأمل في التقليد .

والاحالة الموضوعية الضرورية والتضييق المبد ئي للرؤية اللذان يقوم عليهما **كل عمل منهجي** ـ شيء مشترك بين فروع العلم جميعا . وبقدر ما يكون النزاع حول « الشرح » و « الفهم » أو حول المنهج التقنيني العام لصياغة القوانين ، في مضاد المنهج التصويري العيني في تشكيل الفردي والجزئي ـ بقدر مايكون هذا النزاع في المقدمة ، فإنه يصرف الانتباه عن هذه الحقيقة وهي أنه في كلتا الحالتين يتم تضييق تجربة أصيلة للواقع بطريقة منهجية وأيا كانت الموضوعات والاهتمامات التي تتوخاها معرفة العلوم في أي عصر معين فإنها تبرز ـ بقدر ما تكون منهجية ، وأحيانا بطريقة عشوائية ، أو وفقا لبعض القواعد

المسبقة ـ مجالات من جملة العلاقات مع العالم ، وذلك لاخضاعها للأدوات الخاصة لمعرفة بلغت حدا من الكمال .

وفضلا عن ذلك فإن الدور السائد لمختلف الاهتمامات المعرفية قد حجب هذه الحقيقة وهي أن الفهم والشرح يتشابكان في كثير من الأحيان ، وقد يكون هذا التشابك مستديما . والثنائية الغليظة للمناهج وهم يسانده عن عمد كُلٌّ من طرفي النزاع . وتستطيع العلوم الانسانية والحضارية التي تتخذ اتجاها سائدا صوب الفهم ـ أن تلفت الانتباه ـ بكل تأكيد ـ الى استخدامها للاجراءات التوضيحية التي لا تستطيع بدونها ان تمضي في عملها (وعلى سبيل المثال في النقد اللغوي للنصوص والمصادر) . وقد كانت على كل حال متخلفة زمنا طويلا ، اذا قورنت بالعلوم الطبيعية المحترمة ، وكانت تسعى الى الاعتراف بها من خلال استيعابها لصنوف التوضيح التي تلجأ اليها العلوم الطبيعية .

وعلى الجانب الآخر كانت الجبهة ـ على كل حال ـ تبدو مسدودة بإحكام حتى أثير الشك حديثا من موقفيْ بوبر Popper وكونKuhn المتحررين إزاء النزعة الوضعية . وفي الوقت نفسه ، مُنح الفهم التاريخي وضعاً لا يستهان به حتى في العلوم الطبيعية جنبا الى جنب مع التوضيح المحكم على أساس الفروض العامة المشابهة للقانون [٧٣] .

وإن المرء ليقلل ـ بالطبع ـ من شأن الأهداف الفلسفية للتأويل اذا نظر اليها على أنها مجرد إسهام جديد إلى النزاع القديم حول علم المناهج . فالتأويل يتبع تحليلات هيدجر للوجود ونظرية هوسرل في حياة ـ العالم من حيث أنه يبيِّن كيف أن كل معرفة منهجية على هيئة التخصص العلمي تكون مشتقة وثانوية . اذ لا ينبغي أن نضرب المناهج بعضها بالبعض الآخر ، كما لا ينبغي أن نقدِّم اية وجهة نظر منهجية دجماطيقية (قاطعة) على أنها أعلى من غيرها . كما أن المسألة

ليست تفنيدا بالجملة لكل معرفـة منهجية ، أو تـزكية لاحـلال بديـل لا عقلي ، حدسي ، مكانها . وقد حاول البعض تحوير عنوان الكتاب الرئيسي لجادامر وكأنه يُقْرأ هكذا : « الحقيقة واللا منهج » . هذا التدقيق المسرف لايتفق مع هـدف التأويل وان كان جادامر ينحو في بعض الأحيان صوب موقف نقدي للعلم ، وقد يكون في صياغة هذا الموقف مايغري بمثل سوء الفهم هذا .

التقابل القائم بين الحقيقة والمنهج لايعني أن أحدهما يستبعد الآخر ، وكأن من واجبنا أن ننكر على الاجراءات المنهجية التي تتبعها العلوم كل ادعاءاتها عن الحقيقة من حيث المبدأ ، (فحين تكمن في القول اللامنهجي تماما حقيقة تزعم انها أعلى ، وإن كانت محسوسة أكثر منها معروفة . فهي بـالأحرى مسـألة تتعلق بإظهار العلاقات المتبادلة بين العلم المنهجي وحقيقة اصلية تتجاوز ما هو منهجي . والتركيز المتخصص ـ الذي تحكمه القواعـد ـ على تـوقعات محـددة للمعرفة في العلوم ـ هذا التركيز يفترض مسبقا أفقا أوليا لتجربة العالم العامة التي لايمكن أن يستبدل بها أي شيء آخر ، حتى لو كانت « وحدة العلم » على أية درجة من الكمال . ذلك أن العلاقة الأصلية التي نتجه نحوها بوصفها كـائنات بشرية ـ بطريقة أولية تماما صوب العالم ، أو بالطريقة التي يتاح بها العالم لنا ـ ستوضـع في بؤرة الاهتمام وفقا للمنظور الخاص للمنهج ، لتحقيق أغراض معرفة جديدة اكثر دقة ، تلك المعرفة التي تخدمها العلوم بكل ما تملك من تعبيـرات . وهكذا تنعقد علاقة وثيقة بين أولوية الافق المفتوح للعالم والحدود الجزئية الخاصة بوجهة النظر المنهجية .

« التأويل الذي نقوم بتطويره هنا ليس منهجا للعلوم الانسانية ولكنه محاولة لفهم ماهية العلوم في الحقيقة عبر وعيها المنهجي بذاتها ، وما يربطها بتجربتنا عن العالم ككل . » [٧٤]

بيد أن وظيفة التأمل التأويلي لا تستهلك نفسها في دلالتها بالنسبة للعلم . وإنها لسمة مشتركة بين العلوم الحديثة جميعا ذلك الاغتراب الذي يضرب بجذوره عميقا ، والذي تطالب به تلك العلوم الوعي الطبيعي ، ذلك الاغتراب الذي بلغ في مرحلته المبدئية درجة الوعي المنعكس على نفسه فعلا ، من خلال مفهوم المنهج . والتأمل التأويلي لايستطيع أن يسعى الى تغيير أي شيء فيه . ولكنه بذلك يجعل الفهم المسبق الذي يرشد العلم شفافا في أي وقت يستطيع أن يَعْرض أبعادا جديدة للمسألة ، وبالتالي فإنه يخدم العمل المنهجي على نحو غير مباشر . ويستطيع ايضا ، بالاضافة الى هذا ، أن يرفع الى الوعي ما تدفعه مناهج العلوم في سبيل تقدمها ، وما تطلبه من توضيحات وتجريدات تترك من خلالها الوعي الطبيعي في حيرة وراءها ، ذلك الوعي الذي يتبعها على الدوام . بوصفه المُسْتَهلك للاختراعات والمعلومات المطلوبة بواسطة العلم .[٧٥]

هذا التأمل النقدي للدجماطيقية المنهجية الذي طغت به العلوم المتوسعة في شيء من الاتساق على الوعي الحديث حتى وقتنا الحاضر يمثل أحد الانجازات الرئيسية لفن التأويل ، وإن هذا الطغيان ليزداد من حيث أنه لاينتهي بذلك التشاؤم الثقافي الرومانسي ، أو بذلك الازدراء الرخيص للعلم ، أو بتلك الطوباوية الروسووية (نسب الى روسو) . وينحو معظم نقاد العالم الحديث - سواء المنتمين منهم الى المعسكر المحافظ أو الى المعسكر التقدمي - الى الانزلاق في حلول غير شافية أشبه بما أشرنا اليه . ففن التأويل لايمنح العلم شرعية نسبية حسب ، وانما يسهم أيضا في تأسيسه . وهذا التأسيس لاينشأ بكل تأكيد عن موقف يرجع الى مؤسسة العلم نفسها .

وتوحد نظرية العلم نفسها عموماً وعلى نحو مباشر - بالاعتقاد السائد في العلم عن كفاءته الشاملة ، ومن ثم ، فإنها لا تنتج سوى توضيحات باطنة ،

لاتصبح ايديولوجية إلا حين تؤخذ على أنها أسس . وحتى منطق المعرفة في الفلسفة المتعالية على الطراز الكانتي يبدأ من حقيقة العلم التي لايعتريها الشك ، وذلك حتى يمهد لعرضه فيما بعد بالمقدمات المناسبة والشروط الصورية . وهكذا لم يعد في وسع التأمل الفلسفي ان يتحرر من وضع العلم السائد . أما فن التأويل ، فيسعى على العكس من ذلك ـ الى النظر وراء نموذج المعرفة المتخصصة التي يحكمها المنهج والتي ارساها التراث ، ولكنها مع ذلك نتاج تاريخي ـ لكي يُضفي الطابع النسبي على استقلالها الذاتي المزعوم . وبهذا العمل يساعد في التغلب على تلك الافتراضات المسبقة التي تجمدت لتصبح طبيعة ثانية ، وبهذا ايضا يُعَبِّد الطريق أمام النشاط العلمي لكي يواصل مسيرته على أسسه الحقيقية . وهذا يمثل بلا ريب فعلا مستقلا للتأمل الفلسفي في توضيح نشأة المعرفة العلمية وبنائها ، كما يشكِّل إسهاما في شرعيتها .

الفهم اللغوي أو التطبيق

إن كل تتبع للتفسير ـ الذاتي للتأويل حتى الآن يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال : ماهي تلك المنابع المتجاوزة ـ للعلم لهذا الفهم التأويلي العجيب ؟ والنقطة التي يدور حولها السؤال على وجه التحديد ـ هي معنى « الحقيقة » في سياق التأويل . وليس من شك ، أن جادامر كان يدعو ـ محاكيا في ذلك هيدجر ـ الى « مفهوم للحقيقة » يتسم بالمبالغة ، ويقيم فيه نوعا من التضاد ـ بصورة لا تقل استنفزازية ـ بين النزعة الوضعية العلمية وبين النظريات المنهجية . وكان يتقدم مرحلتين : في المرحلة الأولى يعرض الحقيقة في مداها الكامل في التجربة الفنية التي لم يلحقها التشويه ، ثم يطبع في المرحلة الثانية مفهوما تخطيطيا لما هو لغوي ، بحيث يندرج في إطاره الوجود الاجتماعي ـ التاريخي للبشرية في تجلياته الفنية والعلمية والمؤسسية institutional . واستعادة مفهوم الحقيقة عن طريق الفن

يتم من خلال نزعة الاحالة الى الذات التي اتجه اليها علم الجمال الحديث . وفي مناقشات واسعة النطاق لنظريات الفن القديمة ومقارنتها بنظريات المحدثين ، ومع الاستعانة بالدراسات التمهيدية في التاريخ التصوري conceptual history ، يمضي جادامر في تشغيل تلميحات هيدجر عن الحقيقة كما تتحقق في الفن . وهو يكرر بمصطلح تاريخ الفلسفة الخطوة التي اتخذها علم الجمال الجوهري Sabstantive aesthetics عند هيجل الذي عزا فيه الفن الى الاكتمال الكلي للجوهر الروحي ، وسعى فيه الى أن يعبر إلى ماوراء اقتصار البحث على مجرد التلقى الذاتي Subjective receptivity tive الذي نجده في كتاب كانت « نقد الحكم » Critique of Judgment .

ومن المفيد في هذا الصدد ان نشير الى أن إحدى دعاوى علم الجمال عند هيجل التي نوقشت بشدة لم يتعرض لها جادامر ، وان كانت بكل تأكيد من النتائج التي ترتبت على رَفْع الفن الى مستوى « الروح » spirit عند هيجل . ذلك أن هيجل ينسب الفن.بعد أن يعيد تقويمه أولا باسم الفلسفة ـ الى شكل ماضٍ من أشكال « الروح » ، مادام تحقق الروح النهائي الأكمل على هيئة فلسفة يأتي بعده (أي بعد الفن) وفقا لضرورة تاريخية ومنطقية (٣٦) . هذه الخطوة الحاسمة التي تقوم بها « الروح » للكشف عن نفسها قد تغاضى عنها جادامر : فالفلسفة لا تسبق الفن ولا تتجاوزه ، وإنما ينبغي عليها أن ترجع اليه وتتعلم منه . وتتلخص حجة جادامر الجوهرية في اماطة اللثام عن انفصال الاستمتاع الذاتي بالفن بوصفه « الاساس الزائف » . proton pseudos ، فلا ينبغي أن تُدْفع تجربة الفن الى عزلة الوعي الجمالي ، إذ يدل هذا الاستبصار السلبي دلالة ايجابية على أن الفن معرفة ، وأن تجربة العمل الفني تشارك في هذه المعرفة (٣٧) . والحقيقة الكاملة للفن تتبدى بوصفها « لعبة » agame ، تندمج فيها الذات والعمل الفني معا بحيث يبدو وكأنهما يتنازلان له عن وجودهما ـ لذاته نفسه : إذ لا سبيل الى التفكير في

العمل الفني بدون المتلقى ، والذات المتلقية لاتبقى إزاء العمل الفني في استقلال منفصل . وليس من شك أن المأساة (التراجيديا) تمدنا بالنموذج الكلاسيكي على هذه الوحدة للعبة ، والتي تصبح ملحوظة في ديمومة الانتاج ، وسيطرته على الذات الحية . والمأساة ـ وفقا لتصورات القدماء ، هي تجلي حقيقة تتعلق بكل إنسان ، ولهذا السبب فإنها تمسك بأنفاس المتفرج ، وتؤثر فيه .

وبهذا المثال إذن يقيس جادامر كل فهم . وليس معنى ذلك أن كل عملية فهم ترتفع إلى مستوى علم الجمال ؛ بيد أن حيرة الذات ، والسيطرة على وجودها بعملية تتجلى فيها الحقيقة ـ تفيدنا بوصفها معيارا للفهم الناجح الحقيقي هذا الفهم هي الطابع « **اللغوي** » الذي لاسبيل الى تجاوزه ـ لعلاقتنا بالعالم وبالكائنات البشرية ، اذ أن جميع الحالات الموضوعية لشؤوننا وجميع العلاقات الذاتية المشتركة مع الأفراد ، ومع المجتمع ، ومع تاريخ الجنس قائم على أساس لغوي ، إن أراد أن يكون له معنى . فالطابع اللغوي مرتبط دائما وأبدا بالفهم ، مادام المعنى الذي تنقله اللغة لايصير ملموسا إلا على هذا النحو . وهكذا كان فن التأويل بوصفه **نظرية فلسفية عن الفهم** ، هو « الفسفة الأولى » prima philosephi الجديدة ، فهو يفتح عيوننا على « بناء أنطولوجي شامل ، هو الشرط الأساسي لكل شيء يمكن أن يُوجَّه إليه الفهمُ نفسه بوجه عام . « **فالوجود الذي يمكن أن يكون مفهوما هو اللغة** » (٧٨) .

وبالتالي ، فإن الحدوس اللغوية والجمالية لفن التأويل الأقدم لم تكن تشير إلا الى طريق لتجربة كان ينبغي أن تقام الفلسفة برمتها في شمولها على أساس ما تتميز به تلك التجربة من شمول وأصالة . وبهذا المعنى الأولى يكمن الفهم وراء أفعال الفهم المتعلقة بالمؤلفات والنصوص ، بما في ذلك النصوص التي تصادف أنها تعبِّر عن نظريات علمية . والفهم حاضر دائما حتى في العلاقات مع موضوعات

اخرى ، سواء كانت فردية او جماعية . ومن المهم استيعاب النصوص والموضوعات التي تتنازل عن استغلالها الأنطولوجي ، في منظور الفهم . فالفهم في أعم وسائطه ، واعني به اللغة ـ يتمشى مع نموذج الحوار الذي يعد في صياغاته المناسبة مطابقا لاشد أشكال الاتصال تباينا مع أنواع « الشريك » partner (أو الطرف الآخر) المختلفة .

« والتأويل الفلسفي يرفع دعوى الشمولية universality وهو يقيم هذه الدعوى على أساس أن الفهم والتفسير لا يعنيان مبدئيا ومن الأصل معالجة مدرَّبة تدريبا منهجيا للنصوص ، ولكنهما الشكل الذي تتحقق عليه الحياة الانسانية الاجتماعية ـ تلك الحياة التي تبدو في صياغتها النهائية لغة ـ مجتمع . ومن هذه اللغة ـ المجتمع لايمكن أن يُستَبْعد شيء . وما من تجربة للعالم أيا كانت ، سواء كانت تخصصا للعلم الحديث وأنشطته التي تزداد استسرارا أو عملا ماديا وما يتخذه من اشكال التنظيم ، او مؤسسات سياسية تهدف للسيطرة والادارة وتحافظ على نظام المجتمع ... لا شيء من هذا كله يمكن أن يقف خارج هذه الوسيلة (أو الوَسَط medium) للعقل العملي (واللاعقل unreason) [79] . ويترتب على هذه المقدمة فضلا عن ذلك أن التأويل ينبغي أن يُنقل الى مجال الفلسفة العملية [80] ، وكان هذا يبدو ـ فعلا ـ شيئا مشروعا في نظر جادامر ، إذ كان قد صاغ مفهومه العريض عن الفهم بما لا يقل عن النموذج الذي وضعه أرسطو للتعقل phronesis [81] . وقد استطاعت كفاءة فن التأويل العملية التي اتاحت للفهم أن يمتد ليستوعب تكوين إجماع ناجح وصحيح عمليا ـ استطاعت الفوز بكثير من المديح لهذا الفن ، ولكنها كانت عرضه أيضا للنقد الموجَّه اليها من علماء الاجتماع ، وعلماء النفس الاجتماعيين ، والعلماء ذوي النزعة السياسية . واهتم هابرماس Habermas خاصة بالرابطة بين الفهم التأويلي والممارسة الاجتماعية

الحية [٨٢] ، لكي ينتقل من الفهم إلى الموافقة أو من الحوار إلى الاعتراف المتبادل للأطراف بوصفهم ذواتا .

ويبدو لي على كل حال أنه ما كان ينبغي أن تؤخذ هذه الخطوة دون مزيد من الشروط المسبقة ، كما لا ينبغي أن توحي بأنه لا توجد في نهاية الأمر أية تفرقة بين النظرية والتطبيق [٨٣] . وأنا لا أريد أن أؤكد أن جادامر وهابرماس يطمسان الفروق عمدا ؛ ولكنهما يقعان على كل حال الى حدما في السلوك العملي في الحياة . وهذه التفرقة الضرورية يمكن أن يوضحها أرسطو كمثل عليها ..

ويُعدّ أرسطو بحق مؤسس الفلسفة العملية بمعناها الحقيقي ، إذ كان هو الذي أدرك في معرض نقده لأفلاطون أن معرفة الخير وحدها لاتستطيع ان تَدْفع الى فعل الخير . وحيثما يكون الأمر متعلقا بمسائل عملية يكون توضيح التطبيق مطلوبا . ولاتستطيع « **الفلسفة العملية** »philosophia practica أن تمضي في سيرها دون أساس لمفهوم للفعل يكون الدعامة الأولية لهذا الطابع الخاص لمثل هذا النوع من البحث الفلسفي . إن البناء المميِّز للأداء (energeia) للمفهوم الأرسطي للفعل [٨٤] ، الذي يستبعد أي إرشاد فني مشتق من المعرفة النظرية المتاحة بحرية ، يعرِّف دور العقل العملي على أنه التعقل phronesis أو التدبير prudence ولا يكتسب فهم أي موقف اجتماعي معناه العملي الذي ينسبه عديد من الكتّاب الى فن التأويل إلا اذا اندرج تحت افتراض مسبق **لمفهوم الفعل** ، أو للتطبيق كما نتصوره بوصفه التحقق العيني للخير في أي زمان . فبدون هذه الافتراضات المسبقة يظل فن التأويل ـ بكل تأكيد ـ فهما متطورا لتناول النصوص والوثائق التاريخية التي لايمكن استخلاص أية نتائج عملية منها . اما فن التأويل كما يلخصه جادامر ، فإنه لا يملك مثل هذا المفهوم للفعل . اما التكيف الذي أدخله هابرماس على فن التأويل في اتجاه ما يسمى بعلم البرجماتية الشاملة

universal pragmatics فلا يَفْصل عن جادامر في هذا الصدد بل إنه يحجب هذا القصور بقصور آخر واعني به الافتقار الى أي تأسيس لاتصال نقد الايديولوجية بهذا الموضوع من قريب أو بعيد [85] .

أما حدود الامتداد العملي الممكن للفهم ، فيقوم بتوضيحها مفهوم قديم للتأويل يعود اليه جادامر . اذ يتحدث مقتضيا في ذلك آثار تقليد للتأويل اللاهوتي هو « التطبيق » applicatio ، حيث يتعلق الأمر بفهم ناجح لنص ما [86] . فعندما يُفْهم نص أو كتاب فهما صحيحا ، فإن ذلك لا يظل مجرد فعل عقلي دون نتائج أخرى : فا لأحرى أنها مسألة تتعلق بتحويل ايجابي لما قيل الى استعمال . فالمرء يستطيع أن « يفعل » شيئا بما يكون قد فهمه حقا . والفهم الايجابي يُنْتج تأثيرا محدَّدا في الوسط المحيط بالحياة العملية . وهذه ملاحظة تنفذ حقا الى الصميم ، بيد أن شيئا حاسما لا يترتب عليها بالنسبة لمشكلة العملي بمعناها الحقيقي . والى المدى الذي لا يحتوي فيه النص صراحة على أوامر للفعل ، كما قد يفعل من الحالة الاستثنائية للنصوص القانونية ، فقد يتخذ التطبيق (أو الاستعمال) تنوعا واسعا من الأشكال القابلة للتصور . وقد تؤثر النصوص المفهومة أو الحوارات الناجحة فيما بعد على افعالي بطرق شديدة التباين . وقد أشرع في الفعل ، وربما غيرًت حياتي ، وأصبحت انسانا افضل ، أو لعلني لا أسمح الا ببعض التعديلات الهامشية لسلوكي تترتب على ذلك .

ومع ذلك ، وحتى عندما لا تكون هناك اية نتائج مباشرة نتعرف عليها في الفعل ، فلن يكون لأحد الحق في استنتاج ان ما كان ينبغي أن يُفْهم قد فُهم . ذلك أن الممارسة ليست معيارا منزها عن الخطأ للفهم . ولهذا السبب يجب ان نقنع انفسنا بتقرير أن الفهم بمعنى الاستعمال التأويلي يمتد إلى المواقف العملية على نحو لا سبيل الى تخصيصه ابدا بالحسم النهائي . وعلى هذا يترتب أن الفهم

والفعل مجالان لايمكن الجمع بينهما جمعاً كاملا بواسطة التأمل التأويلي وحده ، وان يكن هذا التأمل قادرا على دراسة الأشكال الوسيطة المتباينة . وسوف نواجه هذه المشكلة مرة اخرى بصدد فلسفة اللغة وفلسفة التطبيق .

التأثير المتصل للماضي

من المشكلات المحورية للتأويل مشكلة التاريخ . فمنذ البدايات الأولى للنشاط التأويلي بدا الفهم بوصفه انجازا خاصاً ، لا يتحقق دون جهد كأنه شيء طبيعي ، ولكنه شيء ينبغي أن نسعى اليه عامدين ، لأنه يفترض مسبقا الطابع غير المألوف لما نريد أن نفهمه . وعدم الألفة هذه التي لا تنطوي على اللامبالاة التامة هي - على كل حال - لا معقولية ما هو معقول في ذاته ، أعني انقطاع اتصال مضمون من حيث المبدأ في نواحٍ أخرى . ومن ثمّ يأتي التغلب التأويلي على عدم الألفة على هيئة استيعاب ما ينتسب حقا للمرء أو في عبور المسافة التي تفصل المفسِّر عما يراد تفسيره . والحالة السوية لعدم الألفة على أساس المجتمع ينبغي أن تكون المسافة الزمنية . ذلك أن عدم الألفة هو الذي يفصل بين الأشخاص مع مرور الزمن ، وتتراجع الأعمال في المسافة التاريخية ، والنصوص التي تنتمي الى عصور اخرى تتخذ طابع الاغتراب ، وتصبح وبها حاجة الى الوساطة . ويصدق هذا القول على مظاهر المدنية في المراحل المبكرة حتى لوكانت المسافة الى المجتمعات « البدائية » تجري معاناتها في تزامن واحد [٨٧] .

ونقطة البداية هي - بالطبع - أن الانسان يقف فعلا في التاريخ عندما يصل الى الوعى بغرابة مضمون يتطلب التفسير . وهنا يتقدم فن التأويل بمقولة « التاريخ المتصل التأثير » لتفسير هذه الظاهرة . ومن الممكن الرجوع في هذا الى فكرة ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood عن إعادة - التشريع re enactment [٨٨] . اذ لاينبغي أن نتناول التاريخ من الخارج أو من أعلى في إحالة موضوعية مصطنعة . فالتاريخ شيء نعانيه دائما من الداخل بما هو كذلك ، من حيث أننا نقف

فيه ، ونصير على وعي بهذه الحقيقة التي لاسبيل الى تغييرها وهي أننا نقف في تاريخ يفلت منا باستمرار وتجربة التاريخ تنطوي دائما على تجربة أن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ ، لأنه تاريخه الخاص . وتبعيتي لشيء يوجد قبل أن أكون في وعي به ، ولا امكان للهرب منه ، لأن وجودي قد وُسِم فعلا بما سبق ، هذه التبعية وصفها تحليل هيدجر للوجود بوصفه تاريخية . ويتذكر جادامر هذا عندما يتصور التفسير على أنه عملية يواصل بها الماضي ممارسة تأثيره . وهو يربط التفسير على هذا النحو بالماضي ربطا وثيقا (٨٩) .

« والفهم نفسه ينبغي الا نُفكّر فيه بوصفه فعلا من أفعال الذاتية ، ولكن بوصفه دخولا في عملية تراث ، يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر نفسه باستمرار وفي هذا الفهم نكون فعلا جزءاً من التاريخ ، وموضوعا لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لاعيننا من خلال النشاط التأويلي . ولما كانت خلفية التأثير المتصل للماضي هي التي تمكننا بوجه عام من التقدم في الفهم ، فإن استبصاراتنا التي نكتسبها بفضل التأويل تظل دائما محدودة ومحصورة . ولم تتمكن فلسفة التأويل قط من تخطي هذه الحدود باللجوء الى امكاناتها الخاصة في المعرفة . وهكذا تتضمن الدعوى بالتأثير المتصل للتاريخ نوعا من الفلسفة النسبية عن التاريخ تستبعد كل التوليفات ذات المستوى الأعلى من منظور الابدية SUb spe cie aeternitatis من جهة ، كما تتضمن موقفها ازاء الوضع المعرفي (الابستمولوجي) للتأويل نفسه ، من جهة أخرى . ويعمد جادامر الى توضيح هذين الموقفين مستعينا بالرجوع الى هيجل (٩١) .

أن يكون المرء تاريخيا معناه الا يرتفع أبدا الى المعرفة ـ الذاتية . ذلك أن كل معرفة بالذات تنشأ عن عطاء تاريخي نسميه مع هيجل (جوهر) ، مادام هو الحامل لكل مقصد ذاتي وسلوك ، وبالتالي فإنه يقضي أيضا ويحدّ من كل امكانات فهم تراث معين في غيريته التاريخية . ولعل مهمة التأويل الفلسفي أن تتميز فعلا بهذا : اذ ينبغي عليها أن ترجع الى الطريق الذي سلكته (ظاهرية الروح) عند

هيجل ، من حيث أنه في كل ذاتية يتكشف الطابع الجوهري الذي يحددها [٩٢] .

والوقع اننا نستطيع النظر الى فلسفة هيجل عن الروح التاريخية بوصفها فلسفة نقاط التلاشي المنهجية للتأمل التأويلي ، من حيث أن مشكلة التاريخ توضع هنا جنبا الى جنب مع الوضع المعرفي (الابستمولوجي) للفلسفة .

وان مشروع دلتاي لكتابة « نقد العقل التاريخي » أقام نفسه فعلاً محتذيا نموذج هيجل . ومن المؤكد أن التابع قد أعرب عن شكوك خطيرة فيما يتعلق بالتعويل النظري على ميتافيزيقا عن « الروح المطلقة » [٩٣] . اذ يعترض دلتاي على هيجل بأن « الفهم التاريخي يُقَدّم ضحية على مذبح الخطة الميتافيزيقية »[٩٤] . ولهذا ينبغي ان يُقْصر فن التأويل نفسه دون أي التباس على الأشكال التاريخية للتعبير عن الروح الحية ، تلك الأشكال التي تستطيع ذات عينية أن تفهمها مباشرة من خلال « إعادة التشريع » والتي لا تسمح بأي تجاوز الى مجالات متعالية . وفي هذا الرفض للمثالية النظرية يمجِّد دلتاي المناخ العلمي في عصره . ولقد كان هيجل بالنسبة لهيدجر أيضا ، النقطة الخفية التي يرجع اليها باستمرار طيلة حياته ، والخصم الجدير بالمعارضة ، والذي كانت مناظرته لهذه الأسباب أمراً لا محيد عنه . بل إن أول كتاب نشره هيدجر الشاب ختمه بهذه العبارات التالية المثيرة للدهشة : « فلسفة الروح الحي ... تواجه مهمة عظيمة للدخول في مناقشة حول المبادىء الأساسية مع هيجل ، ومذهبه عن النظرة التاريخية الى العالم ، ذلك المذهب الذي يعد أقوى ما يكون في امتلاكه وعمقه ، وفي ثراء التجربة ، وفي التعبير التصوري conceptual ، الذي أخذ على عاتقه بوصفه نظرة تاريخية الى العالم كل ماسبقه من مشكلات أساسية في الفلسفة » [٩٥] ومن الأنصاف ان نضيف أن أول خطوة صوب هذه المناظرة اتخذت على نحو غير مرض بصورة عميقة في القسم الجدلي عن مفهوم هيجل للزمان في كتاب « الوجود والزمان » [٩٦] .

أما ما كان مستترا من نزاع مع هيجل في فلسفة هيدجر [٩٧] ـ قل ذلك او

كثر ـ فقد تولاه من بعده جادامر صراحةً . وفي الفقرة التي استشهدنا بها فيما سبق ، عُرضت حركة « ظاهرية الروح » Phenomenology of spirit عَرْضا مفحما جدا ، ولكن بالعكس . فقد طلب هيجل أن تُغْنى الفلسفة في تفصيلها التاريخي واستيعابها للأشكال التاريخية للروح ـ بأن يصير الجوهر ذاتا [٩٨] . فما ينبغي أن تَقْبل الفلسفة أي مضمون معطى ببساطة ـ بل الاحرى أن تتعرف الروح على نفسها في كل شيء ، وأن تتفهم نفسها في وعي تام . وقد قرأ جادامر الاستدعاءات الخاصة بالاستقلال الذاتي الايجابي للروح من خلال تأمل المقومات التاريخية لتراث ما ، معارضا بذلك ما قصده هيجل ـ بوصفها توكيدا على أن كل تأمل واع تصل به الروح الى نفسها يقع حتما في سياق من التراث التاريخي ، وهو تراث لا سبيل الى تحليله عن طريق التأمل ، واستبداله تماما بالقوى الكامنة في الروح العارفة بذاتها . ذلك أن عبور التأمل من خلال جميع الأشكال المتصلة بروح تُعْطى تاريخيا ، ولا تكون قد بلغت تمام امتلاكها لنفسها بعد ـ وهو التأمل الذي تضطلع به ظاهرية هيجل ـ هذا التأمل يفيد الغرض المذهبي الذي يتعلق بتجاوز التاريخ المتناهي في « الروح » المطلقة . وعلم الظواهر ـ كما يوحى بذلك اسمه ـ معنيٌّ بالروح كما تظهر ـ مجرد ظهور ـ في أفق التاريخ بيد أن البحث في الروح التي تظهر تاريخيا ، ليس غاية في ذاته بحال من الأحوال . بل الأحرى أنه في نهاية دراسة « المظاهر » الظاهرية للروح ـ هنالك تقف المعرفة المطلقة التي تسمح ببناء منطق نظري وميتافيزيقيا دون حد تاريخي . ومن المؤكد أن مذهب هيجل لا ينتكس إلى مستوى مدرسة للميتافيزيقا عمياء تاريخيا ، إذ أن العمل المبدئي المكوِّن لعلم الظواهر يطرح جانبا كل اعتقاد في الأشكال التاريخية التي تتبدى عليها الروح . ومع ذلك ، يُنْظر الى التاريخ بوصفه حائلا ينبغي تجاوزه ، حائلا ينشأ عند نهاية تراث فكري طويل وحاسم على نحو عميق ، قبل الحرية الكاملة لنشاط الروح نشاطا يتسم بالاستقلال الذاتي [٩٩]

فهل يستطيع المرء ـ دون مزيد من الجعجعة أن يقرأ « ظاهرية » هيجل

رجوعاً على طريقة تأويل جادامر ؟ لقد ظل هذا السؤال موضوع نزاع في الجد ل الذي دار فيما بعد حتى وقتنا الحالي . وقد أثير اعتراضان قبل كل شيء الأول هو أن البعد التاريخي الذي يجري فيه التأمل التأويلي يبدو أنه ليس محدودا بالقدر الذي يدعيه جادامر . فاستيعاب تلك الظروف التي تصاحب ظهورها الخاص في التاريخ والتي تفلت من الوعي في بداية الأمر ـ هذا الاستيعاب فعل يتقدم فيه الوعي بالضرورة صوب التعالي على هذه الظروف ، ونحو استقلاله الذاتي النهائي . وأيا كان التوكيد على الوقوف ـ في ـ التاريخ الأصلي شديدا فإنه ينطوي ايضا على نقطة البداية للتغلب النظري الكامل على التاريخ . ولا يستطيع التأمل التأويلي أن يستمر ـ بحال من الأحوال ـ في الوقوف في ظروفه الأصلية . ذلك أن نشاطه يسهم حتما في توسيع أفق المعرفة بحيث يتألف المدى النهائي للتأويل من **فلسفة عامة للتاريخ** ، ولا يقتصر على مجرد تفسير على موقف هنا والآن . والواقع أن التأويل وفقا لهذا الاعتراض لا يزيد عن كونه نزعة هيجيلية متنكرة [١٠٠] .

أما الأعتراض الآخر فيصدر عن موقف **نقد الايديولوجية** . ذلك أن هابرماس يعيب ـ عن مبدأ ـ ذلك التراجع إلى التراث ، والوظيفة السائدة للماضي التاريخي . كما يتهم العَرْض التأويلي للفهم ـ السابق pre — understanding الذي يُرْشد كل فكر واع ، بما في ذلك العلوم ـ بتفضيل مُقَنَّع لنزعة المحافظة conservtism [١٠١] . ومن الحق أن جادامر يتبع تماما خطأً نقدياً لعصر الاستنارة ، والآمال التي علِّقت عليه من أجل تغيير مباشر وذلك عندما يقول إن حركة التأمل ، وبالتالي ماتنطوي عليه من نشاط للاستنارة ، تتقدم دائما من افتراضات مسبقة ليست على وعي تام بها ، فإذا كان التأمل النقدي موجَّها صوب المعطيات التاريخية ، والميول السياسية ، فإنه لا يوجِّه نفسه بهذا الفعل ذاته الى شروط نشاطه الخاص . بل إنه يكون هو نفسه في هذه الحالة خاضعا لميول معينة ، ينبغي

أن ترْفع بخطوة جديدة لكي تصبح موضوعا لتأمل صريح . ولكن ، هل تمضي هذه العملية الى مالا نهاية ؟ إذا لم يكن من الممكن احراز تقدم حقيقي في هذا السبيل ، إذن ، فلن يكون في الامكان التخلص من راسب نهائي يتبقى من عبء التقليد . وهذه النتيجة الانهزامية هي التي يناقشها هابرماس .

وكلٌ من هذين الاعتراضين يرتبط على نحو أساسي بدرجة المعرفة التي بلغت التأمل التأويلي ، أو إن ارتبط بشيء آخر فيكون ذلك بتقويمه الذاتي النظري . ويلمّح الاعتراض الأول الى أن التأويل لا يقوم بعمله في نهاية الأمر إلا إذا وضعنا فهماً كاملاً للتاريخ كمقدمة ، ولكنه (أي ذلك الأعتراض) لايقبل هذا بالطبع . أما الاعتراض الثاني فيستند الى الارتياب في الايديولوجية المحافظة التي تعمد دائما الى تبرير الماضي دون أساس واقعي . ويبدو لي أن كُلًّا من الاعتراضين لا يتمتع بصحة تامة ، وإن لم يكن معنى ذلك أن السؤال الجوهري قد أجيب عليه . والاعتراضان لايسددان في الاتجاه السليم ، بيد أن السؤال عن مضمون ـ المعرفة الحقيقي في التأويل ـ وهو السؤال المتضمن فيهما ـ مازال قائما .

فليس من الصحيح أولا أن يكون من الممكن جعل الظروف التاريخية صريحة على مستوى نظرية شاملة للتاريخ العالمي حسب ، أو حتى وجود أي ميل متأصل في هذا الاتجاه . والنظرية الفلسفية عن التاريخ الكلي (أو الشامل) ما هي إلا نتاج لنهاية التاريخ ، أو إن شئنا الدقة ـ هي وراء التاريخ فعلاً transhistorical . إذ لا يستطيع أن يتحدث عن التاريخ في جملته بحرية إلا شخص لم يعد مُقيماً في التاريخ . ومن ثم ، فإن الفلسفة الهيجلية عن التاريخ ما هي إلا جزء أيضاً من ذلك النسق الموسوعي الذي لابد من تطويره على مستوى المعرفة المطلقة ، على حين أن « علم الظواهر » يمهد الطريق لهذا المنظور بالتفكير داخل التاريخ .

ومن المؤكد أن هذا النشاط التمهيدي للتأمل الظاهري للطبيعة المكيفة للأشكال التاريخية للروح يتوقف على التنظيم الداخلي الذي تسير الأشكال بمقتضاه الواحد إثر الآخر وفقا للضرورة ، وعلى عكس التقويم الزمني الفعلي للتاريخ . وعلى كل حال ، مادام الفكر يتحرك في مجال علم الظواهر نفسه ، سواء كانت هذه الحركة تتجه الى الأمام وفقا للأسلوب الهيجلي صوب المعرفة المطلقة ، أو الى الأتجاه العكس نتيجة للانصراف عن مثل هذا الهدف بوحي من التأويل ، مادام الفكر يتحرك على هذا النحو أو ذاك ، فلن يكون من المطلوب وضع المطلق أو التاريخ الشامل كمقدمتين . وهكذا نستطيع أن ندفع جادامر تهمة الهيجلية المتنكرة بإن نشير الى الطابع اللامتناهي الذي لايكمل أبدا لتأمل تأويلي يبدأ دائما وأبدا للظروف التاريخية ، تلك الظروف التي تُغْطى دائما من جديد ، أو يعتريها التغير باستمرار . وحيثما نأخذ تاريخية الفكر مأخذ الجد ، فلا بد أن نضع في اعتبارنا طابعها المكيَّف conditioned . عندئذ نتخطى الأصول اللاهوتية للتاريخ الشامل . فلا مَخْرج من مجال التاريخ ، ولا خلاص من الروابط التي تشدنا إليه .

وهذا الاستبصار نفسه يمكن أن نلجأ أليه في تهمة العبودية للتقليد والافتقار الى موقف مستنير . وما من فعل للتأمل في الظروف التاريخية يمكن أن يؤتى متحرراً من مثل هذه الظروف . والنشاط النقدي الموَّجه صوب حالة تاريخية للأمور محدَّدة تحديداً جيداً تفترض مقدماً تعتيم حالة اخرى . وبالطبع ، يمكن أن تستمر عملية التأمل في حد ذاتها الى مالا نهاية ، بحيث يؤدّي ذلك الى إنارة مزيد من المجالات ، ولكنها لن تؤدّي أبدا في نهاية الأمر الى خارج التاريخ . ويكون علينا بمعنى معين ان نتخذ موقفاً مستقلاً إذا كان لابد أن يكون ثمة يقين قبلي apriori عن التضمينات التقدمية للتأمل . فإذا مضى التأمل على هذا النحو ، فلن يكون المرء واثقاً من ذلك أبداً ، إذ لا يملك الانسان سوى معرفة قاصرة عن هدف

العملية التاريخية أثناء مسيرتها . وفضلا عن ذلك ، فإن التجربة التاريخية تدل على أنه الى جانب الاستنارة يمكن أن تكون هناك أيضا عودة الى نزعة التعمية obscurantism (*) ، ويكون التقدم المزعوم رجعية في واقع الأمر . وأعضاء مدرسة فرانكفورت الذين يدعون الى نقدٍ للأيديولوجية من أمثال هوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno ، قد أطلقوا على هذا الكشف المدهش المبدِّد للأوهام « جدل الاستنارة » (٢١) Dialectic of Enlightment . والنتيجة هي أنه يجب علينا أن نحسب حسابا لنسبية عملية الاستنارة . بيد أنه حتى هذا العمل ، يقوم به فن التأويل .

الحقيقة ؟

ولهذا كله ، فإن ما يبقى بعد هذه الهجمات ، حتى لو استطاع التأويل أن يتفادى الاعتراضات الموجَّهة ضده ـ هو عدم وضوح الوضع المعرفي (الابستمولوجي) الذي كان المناسبة الحقيقية لهذه المنازعات . فما نوع « الحقيقة » التي تتكشف بوجه خاص للفكر التأويلي وهل هي الحقيقة الوحيدة ؟ (٢١) وربما أحرزنا مزيدا من التقدم في هذه النقطة اذا وضعنا في أذهاننا أن التأويل يسمح للتأمل الذي يتطلبه في جميع الأحوال الفردية أن يكون صحيحا أيضا في تمام حسمه من حيث علاقته به . وفهم الطابع المكيَّف تاريخيا لصور العالم والتوجيهات الاجتماعية يوفِّر لنا الاستنارة العملية في المواقف العينية . أما استدعاء غير المتصور لما قبل الفهم أو المعرفة الخلفية التي تُسْتخدم ضمنيا في عمليات البحث العلمي جميعا ، فإنه يحطِّم الاعتقاد في التفوّق النهائي للمنهج . ومن ثم ، فإن التأمل التأويلي يُثبت حالة بعد حالة ما يتعلّق بموضوع الطبيعة المتناهية لمعرفتنا في أي زمان .

(*) وهي نزعة تقصد الى اعاقة التقدم وانتشار المعرفة (ع الأعسم)

بيد أنه لا يبرهن على ذلك بصورة مطلقة ، وعلى نحوٍ عام مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لابد لذلك من اتخاذ موقف يتحرر من كل التحديدات . والتأويل ليؤدي بمعرفة كلية فائقة على التاريخ suprahistorical تندرج تحتها الحالات الفردية . كما أنه ليس نظرية قبلية . ولكنه لايستنفد نفسه ايضا في السلاسل العرضية لتأملات عن الوقائع المتغيرة دون أن يستخلص منها نتائج على مستوى معرفي (ابستمولوجي) أعلى . إنه يصوغ **نظرية عن الطبيعة التاريخية والمتناهية لكل نظرية** . وبالتالي فإنه يقول في مصطلح عام أن العمومية النظرية ينبغي أن تقاس في مقابل العيني .

كيف يمكن أن تُحَل هذه المفارقة ؟ إن استبصارات التأويل ينبغي أن تُكْتسب وأن نتحقق من صحتها بمصطلحات عينية حسب ، لأننا اذا عبرنا عنها بألفاظ عامة ، فإنها تبدو وكأنها خاوية . وفي هذا ، يربط التأويل صراحةً بين امكانيته الخاصة للمعرفة بوصفها نظرية فلسفية وبين التجسيد العيني ، فهو يطبّق على نفسه ، ما تقول نظريته إنها تقوم بتطبيقه على سائر الحالات الأخرى . فلسفة التأويل لا تطفو فوق السحب ، ولكنها تتقبل علاقتها الخاصة بالنسبية الاساسية للمعرفة . وكل من لا يقتنع بهذا عليه أن يكون واضحا فيما يطلب : نظرية قبلية تؤسِّس صحتها الخاصة بها في وجه التغير التاريخي الذي يعتري المعرفة والعلم ، دون أن تُمسَّ هي نفسها بمثل هذا التغير .

ويستطيع المرء أن يستهين بمسألة الوضع المعرفي للنظريات الفلسفية بأن يسعى ببساطة وراء ما يسعى إليه الجميع ، سواء كان هذا السعي هو التحليل اللغوي أو المنطق أو نظرية العلم . وهنا إذن يشارك المرء كل إنسان آخر في الاقتناع بأهمية هذا السعي الذي يبدو أنه قائم على أساس متين بقدر مايكون هذا الاقتناع هو اقتناع كل إنسان . ومع ذلك ، فالمرء يتخذ على هذا النحو وجهة نظر

تاريخية لايكون طابعها التاريخي ملموسا على الفور ، إذ لاتوجد بدائل ، ولكنه يصير واضحا للعيان دون لبس عندما يُضْفي عليه الماضي أو المستقبل صفَـة النسبية . وثمة طريقة معقَّدة لتجنب مشكلة التاريخ فيما يتعلق بالوضع المعرفي للنظريات الفلسفية وهي الطريقة التي تقدمها مسلمة « عالم ثالث » ، حيث يحفظ تطور المعرفة الانسانية ـ وفقا لبوبر Popper في بنـاءات متبلورة ، ومتحررة من شوائب التاريخ . وبهذه الطريقة يقاوم المرء ـ بالطبع ـ النزعة التاريخية بأن يدفع عالما من المثل الأفلاطونية ثمناً لهذه المقاومة ، لا على أساس يقين ميتافيزيقي ، ولكن بواسطة اعادة بناء لتاريخ الفكر .

والشخص الوحيد الذي يمكن أن يكون آمنا بصورة نهـائية ضـد خطر الاذعان لدعاوى ـ المعرفة التي تتقدم بها نظرية يصوغها التاريخ هو الشخص الذي كان قادرا على استخلاص الحكمة من منابع تتدفق بمعـزل عن التجربـة التاريخية . مثل هذه الفلسفة المنفردة ، عبر الفهم الذاتي لعصرهـا والمعرفـة المتيسّرة لزمانها سيكون تأثيرها من المؤكد ضئيلا ، ومن المرجح الا تجد شيئا جديداً تقوله . وسوف تستمر في أداء أدوارها المكتفية بذاتها داخل القانون canon التقليدي لموضوعات الفلسفة الابدية philosophia perennis ومهما يكن من أمر ، فإن التأمل التأويلي يمكن أن يعلمنا أنه حتى فكرة الفلسفة الأبدية ـ على عكس ما يشير اليه عنوانها ـ ما هي إلا ظاهرة تاريخية ، وأنها مجرد نتاج التقليد . وهكذا تثبت لنا الفلسفة الفائقة على التاريخ suprahistorical أنها وهم تاريخي !

الهوامش

(١) .... اننا لا نستطيع أن نكتفي (بمجرد الالفاظ) ، اعني بمجرد فهم رمزي للالفاظ .. بل ينبغي ان نرجع الى (الأشياء نفسها) . اننا نريد ان نجعل ما يكون واضحا بذاته في الحدوس الناضجة ، ان ما يُعطى لنا هنا في التجريد الذي تم بالفعل ، هو ما تدل عليه معاني الالفاظ حقاً وصدقا في التعبير عن القانون ، (هوسرل ، بحوث منطقية ؛ ترجمة ج . ن . فيندلي J.N. Findlay ، لندن ، ١٩٧٠ المجلد الاول : صفحة ٢٥٢)

(٢) انظر الحاشية السابقة (١) لمعرفة تفاصيل الترجمة .

(٣) قارن ج . موهانتي J. Mohanty ، « نظرية المعنى عند هوسرل » ، لاهاي ، ١٩٦٢

(٤) انظر بعد ، الفصل الثاني ، « علم الظواهر والتحليل النفسي » .

(٥) كان ذلك في مقال Zeitsehrift für philosophie und philosop hische Kritik103 . 1894 وهذا المقال ترجم في مجلد Mind العدد ٨١ لسنة ١٩٧٢ وانظر ايضا : D.follesdal , frege und Husserl Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomeno logis chen philosophie oslo 1958 . Sqiriel et al .

اما الرسائل القليلة التي تبودلت بين فريجه وهوسرل فقد ترجمت في طبعة تحت عنوان : فريجه ، مراسلاته الفلسفية والرياضية ، اكسفورد ١٩٨٠ .

(٦) Der Gedanke (logische untersuchungen 1) , 1918 (translated in zeach (ed.) logical inros-tigations . oxford , 1977):see also K . Ajdukiewicz Sprache und Sinn ' Erkenntnis, 4, 1934 (translated in Ajdukiewicz the Sgien tific world — Perspectine and other Essays dordrecht, 1978).

Vorlesun gen zur Einfuhrung in die spraachanalyt Ische Philosophie Frankfnrt 1976 ; see Neue Hefte (علم الظواهر والتحليل اللغوي) also G Ryle, Phenomenology and lingustic analysis fur philosopihie ,1, 1971 (Göttingen) .

(٨) حاول بار ـ هيليل Bar — Hillel أن ينظر الى هوسرل بوصفه سلفا غير بارع لـ « كارناب » Carnap (تصور لنحو منطقي خالص). في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري ، العدد ١٧ ، ١٩٥٦) .

(٩) ترجم هذا البحث في طبعة Q Lauer « علم الظواهر وازمة الفلسفة » نيويورك : ١٩٦٥

(١٠) قام بترجمة هذا الكتاب و ر. بويس جيبسون W.R. Royce gibson ،لندن ، ١٩٣١ ، ص٤١ .

(١١) Der logische Aufbau der Welt (1928) e.g. ss 63 ff. 175 ff. (translated by R. George, Berkeley, (1969); 'Die physikalische Sprache als universal — sprache der Wissenschaft Erkenntnis '2' 1931 (translated in Max Black (ed.), the Unity of science london, 1934) .

(12) E. g. Husserl, Ideas Vol. 1, 62 .

(١٣) عن هذه النقطة توجد دراسة مفصلة كتبها ج . كيرن Kern . I تحت عنوان « هوسرل وكانت » Husserl und kant ـ لاهاي ـ ١٩٦٤ .

* هذه الاضافة من عندنا (ف . ك .)

(١٤) نشرت هذه المؤلفات في مجموعة Husserliana ـ لاهاي ـ ابتداء من ١٩٥٠ .

(١٥) انظر مجموعة المقالات التي جمعها اليستون Elliston وماكورميك Mccormic تحت عنوان « هوسرل » نوتردام ١٩٧٧ .

(١٦) قارن « ملاحظاته الى هيدجر » Notizen zu M. Heidegger (طبعة سانر Saner) ميونيخ ، ١٩٧٨

(١٧) من افضل الامثلة الجديرة بالذكر كتاب Der Denkweg M. Heideggers pullingen : O . P oggeler ١٩٦٣ . وانظر ايضا مجموعة المقالات تحت عنوان « هيدجر والفلسفة الحديثة » (طبعة M. Murray) نيوهافن . ١٩٧٨ وفي سلسلة الكتب التي تدور حول الفلسفة الالمانية والتي سوف تنشرها مطبعة جامعة كمبردج ، سيكون كتاب H . Schnadelbach مخصصا لمناقشة الجوانب المختلفة لفلسفة هيدجر .

(١٨) الميتافيزيقا ـ القسم الرابع ـ .

(١٩) هذه ملاحظات على مقال كتبه هوسرل عن « علم الظواهر » للموسوعة البريطانية ، في خطاب ارسله هيدجر بتاريخ ٢٢ ـ ١٠ ـ ١٩٢٧ (نشر في Husserliana ، المجلد ٩ ، لاهاي ، ١٩٦٢ ، ص٦٠١)

(٢٠) الوجود والزمان (١٩٢٧) ، الطبعة الثامنة ، توبنجن ، ١٩٥٧ ، ص١٢ (ترجمـــة ج ماكاري J . Macquarrie وإي . روبنسون E . Robinson تحت عنوان Being amd time نيويورك / لندن ، ١٩٦٢) .

(٢١) من المفيد بوجه خاص في هذا السياق تلك المحاضرة التي اصبحت متيسرة منذ القائها عن « المشكلات الاساسية في علم الظواهر » Die Grundprobleme der Phanomenologie التي القاها هيدجر في آخر عهده بالتدريس في ماربورج ١٩٢٧ ، وهي السنة التي ظهر فيها « الوجود والزمان » . وعلى الرغم من ان هيدجر يعرض نفسه هنا بوضوح أشد عما ورد في كتابه بوصفه تابعـا مخلصا لتـراث هوسرل ، فان « المقدمة » تتضمن خاصة اعادة تفسير جذرية لعلم الظواهر في اتجاه الانطولوجيا . وهذه المحاضرة التي نشرت على انها جزء من Gesamtausgabe (فرانكفورت ١٩٧٥) ، يمكن ان تقرأ قراءة مفيدة بوصفها نوعا من التعقيب على المشكلات التي نوقشت في « الوجود والزمان » (الترجمة الانجليزية التي قام بها A. Hofstadter في « المشكلات الاساسية لعلم الظواهر ، ١٩٨١) .

(٢٢) قارن الدراسة التي كتبها تحت عنوان « كانت ، الحجة المتعالية ومشكلة الاستنباط » مجلة الميتافيزيقا ، العدد ٢٨ ، ١٩٧٥ .

(٢٣) الزمان والوجود ، ص٢٧ ومابعدها .

(٢٤) وعلى سبيل المثال عند ارسطو ، الميتافيزيقا ، القسم ٤ ، ١٠٠٣ ب ٢٤

(٢٥) الوجود والزمان ، ص٣٧ وما يليها .

(26) die Entstehung der hermeneutik (1900), in Dilthey, Gesammelte Schriften Vol. v, gottingen,1957 (partially translated in Connerton (ed.) Critical sociology, Harmondsworth, 1976) .

(٢٧) انظر دلتاي ، الكتابات المختارة Selected Writings (طبعة ريكمان Rickmem) كمبردج ، ١٩٧٦ الجزءان الثالث والرابع .

(٢٨) قارن كتاب ر. ماكريل R Makkreel ، « دلتاي ، فيلسوف الدراسات الانسانية » برنستون ، ١٩٧٥ وخاصة الجزعين الاول والثالث ؛ ومن الدراسات الشائعة ايضا اعادة التقويم التي قام بها

ج. هـ فون رايت g.H von wraght ، الشرح والفهم « ايثاكا ، ١٩٧١ اماك.ا آبل K. O Apel في كتابه ·

فهو Die Erklaren — verstehen — Kontr verse in transzendentalpragma tischev sicht, fran kfurt, 1979 —

يتفق مع فون رايت

(٢٩) في مقاله المهم عن « بناء العالم التاريخي في العلوم الانسانية » يلاحظ دلتاي لمناسبة مناظرته مع هيجل : « وفي هذا تحل محل العقل الكلي لهيجل الحيـاة في شمولهـا ، والتجربـة والفهم ، والاستمرار التاريخي للحياة ، وقوة اللامعقول فيها ، وهنا تنشأ المشكلة كيف يكون علم التاريخ ممكنا . اما بالنسبة لهيجل فلم يكن لهذه المشكلة وجود .Gesammelte schriftenVol vII, Gottingen 1958, p. 151)

(٣٠) انظر . ج كولنجوود R. g collingwood « ترجمة ذاتية « An Autobiography (١٩٣٩) من الفصل ٧ الى ١٠ (الطبعة الجديدة ، اكسفورد ، ١٩٧٨ ، وتتصدرها مقدمة بقلم ستيفن تولمين Stephen Toulmin) .

(٣١) انظر الدراسة المتعمقة التي قام بها إ . توجندات E. Tugendhat تحت عنوان : Der Wah-rheitsbegrff bei husserl und Heideggr, Berlin, 1967

(٣٢) قارن كتاب ف . مـاركس W . Marx Heidegger und die traditien: شتوتجـارت ، ١٩٦١ (الترجمة الانجليزية بقلم كيسبيل Kislel mpvdk Greene ايفانستون ، ١٩٧١)

(٣٣) فرانكفورت ، ابتداء من عام ١٩٧٥ فصاعدا .

(٣٤) بل من الممكن الظن ايضا بأن المدرسة البنائية التي كانت سائدة منذ الستينيات تمثل في فرنسا في الأقل ـ رد فعل ضد سيطرة الوجودية تلك السيطرة الطويلة التي اعقبت الحرب . ومن هذا المنظور يمكن ان نعد ألتوسير Althusser ردا على سارتر !

(٣٥) قارن العرض المبكر « للوجود والزمان » الذي كتبه جيلبرت رايل Gilbert Ryle (مجلة Mind ، العدد ٣٨ ، ١٩٢٩ ، والذي كان مزيجا من الفهم والازدراء)

(٣٦) كان الكتاب الذي وضعه أدورنو Adorno ذا تأثير خاص ـ عنوانه . Jargon der Eigentlichkeit zur deutschen ideologie, Fnankfurt, 1964

(قام بترجمته ك . تارناو K. Tarnow و ف . ويل F ¾ Will بعنوان ٠ « رطانة الصدق - لندن ١٩٧٢)

(٣٧) Husserliana, Vol. vl. the Hague, 1954 (English translaton Evanston, 1970)

(٣٨) وعلى سبيل المثال الملاحظات حول « ازمة العلوم الاوربية » (هوسر ليانا ، المجلد ٦) .

وقارن ايضا المقالة التي كتبها هـ . ج . جادامر H . G . Gadamer تحت عنوان Die phanomenologis-

che Bewegung' Philosophische Rundschau, 11, 1963 (والمترجمة في التاويل الفلسفي Philosophical

Hermeneutics (طبعة لينج) ، بركلي ، ١٩٧٦)

(٣٩) أزمة العلوم الأوربية (هوسرليانا ، المجلد ٦) ، ص٥٠٨ .

(٤٠) المرجع نفسه ، ص٤٨ ومايليها (٩ ، هـ) .

(٤١) باستثناء واحد ممكن هو كتاب وليم جيمس « مبادىء علم النفس » .

(٤٢) كان يورجن هابرماس jurgen Habermas على حق عندما وصف في محاضرته الافتتاحية التي القاها في فرانكفورت سنة ١٩٦٥ - تحليل هوسرل لحياة - العالم بوصفه مرتبطا بالمثل الاعلى التقليدي لكلمة "Theoria" (نظرية) - (المعرفة والمنفعة "Erkenntnis und interesse" الذي ترجم في التذليل الى « المعرفة والمصالح الانسانية » (الطبعة الثانية) ، لندن ، ١٩٧٨)

(٤٣) « ازمة العلوم الاوربية » وقارن بوجه خاص ٩ ، ١، ١٥ .

(٤٤) العمل نفسه ، انظر مثلا ٢٨ : ٣٤ ، f, e, d,

(٤٥) عن التصور الذي يتسم بالغموض للتاريخ ، والذي تطور في مؤلفات هوسرل المتأخرة ، والذي يقف في مضاد المقاصد الأصلية لعلم الظواهر المنهجي قارن المقالة التي كتبها بول ريكور P. Ricoeur عن « هوسرل ومعني التاريخ » في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق Revue de Metaphysique et de Morale العدد ٥٤ ، ١٩٤٩ .

(٤٦) أزمة العلوم الأوربية ، ٢٦ .

(٤٧) المرجع نفسه ٤٩ ، ٥٤ .

(٤٨) فطن الى هذا فعلا تلميذ هوسرل ! فينك E. Fink في دفاعه عن استاذه Die phanomenologis-che phiosophie E. husserls in der gegenwartigen Kritik' kant Studien 38, 1933, esp pp 34 ff. ; mow in Fink, دراسات ظاهرية phanomenolgische Studien لاهاي ، ١٩٦٦) .

(٤٩) « مجموعة البحوث » ، المجلدات١ ـ ٣ ، لاهاي من ١٩٦٢ الى ١٩٦٦ : ١ . شوتس وت . لوكمان struktureen der lebenswelt T. luckmanm (تركيب حيـاة ـ العالم) فـرانكفورت ، ١٩٧٥ .

(٥٠) قارن ترجمة كتابات فيبر المتصلة بالموضوع مثل « منهجية العلوم الاجتماعية » ، جلينكو ، ١٩٤٩ : واحدث من هذا ف ج .رنسيمان w. g Runeiman (محرر) ، « فيبر ، مختارات مترجمة » كمبردج ، ١٩٧٨ .

(٥١) مراسلات شوتس ـ بارسونز (حررها ر . جراتهوف R .· grathoff) ايفانستون ، ن . د (الترجمة الالمانية بقلم ف . سبروندل W. sprondel ، فرانكفروت ، ١٩٧٧)

(٥٢) ب . برجر P. Beergeer وت لاكمان T. luckmann « البناء الاجتمـاعي للمعرفـة بحث في سوسيولوجية المعرفة » ، نيويـورك ، ١٩٦٦ : ت . لاكمان (محـرر) ، « علم الظواهر وعلم الاجتماع) نيويورك ، ١٩٧٨ .

(٥٣) قارن هـ . جارفينكل H. garfinkel « دراسات في المنهجية العرقية » نيويورك ، ١٩٦٧

(٥٤) وذلك في كتابه : Diee grenzen der naturwissenschaftichen Begriffsbildung (1920) أما عن فيبر فانظر مقدمة الطبعة الثالثة ، ١٩٢١ ، ص

(٥٥) فكرة علم الاجتماعي the idea of a social laence ، لندن ، ١٩٥٨ .

(٥٦) فرانكفورت (١٩٣٨) ـ ظهرت طبعة لمؤلفات ليبس منذ ذلك الحين (فرانكفورت ١٩٧٦)

(٥٧) « التماس المعاذير) Aplea for excuses في « البحوث الفلسفية » . اكسفورد ، ١٩٦١ ، ص١٣٠

(*) هكذا يترجم الاستاذ فؤاد كامل اصل عبارة ارسطو ، التي نقلها بأصلها اليوناني المترجم

الانكليزي ماثيوز عن نص المؤلف ؛ ولتعذر الحرف اليوناني ، هي بالحرف اللاتيني esti de logos men symantikos (ع . الأعسم) .

(٥٨) De interpretatione (عن التفسير) ١٧ ١١ .

(٥٩) ترجمة د . كيزيز cairns . لاهاي ١٩٦٩ .

(٦٠) الذي قام بتحريره ل . لاندجريبه L. landgrebe ، هامبورج ، ١٩٤٨ (ترجمة تشرتشل واميريكس ، لندن ١٩٧٣) .

(٦١) نقد العقل الخالص ، أ ٦٧ ومابعدها ٧٩ ومابعدها .

(62) Untersuchungen zu einer hermeneutischen logik Frankfurt 1968 p 52 .

(٦٣) الوجودية نزعة انسانية (١٩٦٤) (ترجمة فيليب ميريه Philp mairet ، لندن ، ١٩٤٨)

(٦٤) قارن على كل حال المحاضرة المتأخرة « الوجود والزمان » في Zur Sache des Denkens توبنجن ، ١٩٦٩ : الترجمة الانجليزية ، نيويورك ، ١٩٧٢) .

(٦٥) Platons lehre von der wahrheit; mit einem Brief über den Humanımus Berm 1954, p. 53 (مترجمة في الكتابات الأساسية Basic writings ، لندن ، ١٩٧٥) . . waismann — Gesprache ed . Mc Guiness, Frankfurt, 1967 u8; والترجمة المستشهد بها هنا مأخوذة من شولته Sehulte ومالجنس Mc guinness لودفيج فتجنشتين وجماعة فيينا ، أكسفورد ، ١٩٧٩ ، ص٦٨) وقارن بوجه عام ك . أ . آبل K.o. Ap، فتجنشتين وهيدجر » في « تحول الفلسفة » Transformatien der philosophe ، المجلد الأول ، فرانكفورت ١٩٧٣ (الترجمة الانجليزية ، لندن ، ١٩٨٠)

٦٦ - يقول بهذه المناسبة ان ملاحظات فتجنشتين في جماعة فيينا عن هيدجر جديرة بالقراءة « استطيع ان اتخيل - بكل تاكيد - مايعنيه هيدجر بالوجود والقلق فالانسان يشعر بدافع يجعله يجازف بالوثوب ضد حدود اللغة

تصوروا على سبيل المثال الدهشة التي تعتري الانسان لأن هناك شيئاً موجوداً على الاطلاق هذه الدهشة لا يمكن ان تصاغ على هيئة سؤال. وليس هناك اجابة ايضا اياً كانت وكل مايمكن ان يقال هو حتماً من قبيل اللغة ومع ذلك فنحن نصطدم بحدود «اللغة»

(٦٧) هيدجر · قراءة لأفلاطون . Heidegger, Platons lehre

(٦٨) دروب مسدودة Holzwege فرانكفورت ، ١٩٥٠ ، وعلى سبيل المثال ص٤٤ وص٥٩ .

(مترجم في « الكتابات الأساسية » Basic Writngs) .

(69) System des transzendentalen idealismus (1800)

(ترجمة ب . هيث P. Heath ، شارلوتسفيل ، ١٩٧٨) .

(٧٠) صدر في توبنجن ، ١٩٦٠ (ترجم تحت عنوان « الحقيقة والمنهج » ، نيويورك ، ١٩٧٥) . انظر ايضا لينج (محرر) ، التاويل الفلسفي .Philosophical Hermenutics

(٧١) انظر على سبيل المثال هـ . ر . جاوس .Literaturgeschichte als ProvokationH . R Yauss فرانكفورت ، ١٩٧٠ ؛ و J Rusen fur eine erneurte Historik, Stuttgort » التفسير وعلوم الإنسان» ، 1976; C. Taylor Tnterprctation and the Sciences of man, في مجلة الميتافيزيقا ، ٢٥ ، ١٩٧١ .

(٧٢) قارن ايضا النسخة المتاخرة من الكانتية الجديدة في كتاب إرنست كاسيرر E. Cassirer Zur logik der Kulturwissenschaften Gotelberg 1942 (وله ترجمة انجليزية ، نيوهافن ، ١٩٦١)

(٧٣) انظر بوبر عن فن التاويل ، (المعرفة الموضوعية) ، لندن ، ١٩٧٢ (وعلى سبيل المثال ص١٨٣ ومابعدها) وعن هذه النقطة انظر حاشية الفصل ٢ . قارن ايضا الكتاب بالحديث هـ . بوتنام « المعنى والعلوم الاخلاقية » لندن ١٩٧٩ .

(٧٤) الحقيقة والمنهج) ، المقدمة ، (قارن ايضا تصدير الطبعة الثالثة ، ١٩٧٢) .

(75) "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, metakritische Erorterungen zu Wahrheit und Methode", in Apel et al, Hermeneutik .

(٧٦) هيجل ، « عن الفن ، والدين ، والفلسفة » (طبعة جراي) ، نيويورك ، ١٩٧٠ ، ص٣٢ وما بعدها .

(٧٧) الحقيقة والمنهج Wahrheit und Methode ، ص٩٢ .

(٧٨) المرجع نفسه ، ص٤٥٠ .

(٧٩) رد على المشتركين في مجموعة « التاويل والنقد الايديولوجي » Hermeneutik und Ideologiekritik ص٢٨٩ .

(٨٠) انظر ايضا مقال جادامر تحت عنوان :« التأويل بوصفه فلسفة عملية » في كتاب م ريدل M . Riedel (محرر) : « تجديد الفلسفة العملية » (بالألمانية) ، فرايبورج ١٩٧٢ .

(٨١) الحقيقة والمنهج ، القسم ٢ ، الفصل ٢ : Die hermeneutlsche Actualitat des Aristoteles

« المعرفة والمنفعة » . (82) Erknntnis und jnteresse, ptII, ch, 8, frankfurt, 1968

وقد ترجم الى الانجليزية تحت عنوان : المعرفة المصالح الانسانية ، لندن ، ١٩٧٢) وانظر ايضا : Zur logik der Sozialwissenschaften Philosophische rundschau, Beiheft 1967, esp . p. 168; Vor-bereitende Bemerkungen zu eines . theorie des Kommwunikative Kompetenz' (translated in H. P. Dreit-zel (ed) Recent soaology 2. lendon 1970 .

(٨٣) قارن مقالي : . Theorie und Praxis — eine nachhegelsche Alstraktion Frankfurt, 1971

(٨٤) الأخلاق الى نيقوماخوس Ethica Nicomachca ١٠ : ٦ . ٥ ، ١١ .

(٨٥) من هذه النقطة انظر الحاشية في الفصل الثالث .

(٨٦) الحقيقة والمنهج ، ص٢٩٠ .

(٨٧) قارن حول مشكلة مماثلة المقالات التي كتبها ب . وينش P Winch (نحو فهم مجتمع بدائي) وكذلك أ. ماكنتاير A. Macintyre وأ. جلنر E. Gellner وآخرون في الكتاب الذي حرره ب. ويلسون B. Wilson تحت عنوان: « العقلانية » Rationality ، اكسفورد / نيويورك ، ١٩٧١ .

(٨٨) الحقيقة والمنهج ، ص٣٥٢ وما بعدها : قارن كولنجوود « ترجمة ذاتية » فصول ٥و٧و٨و١٠ ، أما المصطلح الذي يستخدمه كولنجوود فهو . Wirkungsgeschite

(٨٩) ان التفسير المتجه أساسا نحو المستقبل الذي نجده في « الوجود والزمان » (قارن القسم ٧٤) قد أفسح الطريق فعلا في فلسفة هيدجر المتاخرة للنزعة الشكية عن « مصير الوجود » .

(٩٠) الحقيقة والمنهج ، ص٢٧٤ ومابعدها .

(٩١) انظر ايضا مجموعة المقالات تحت عنوان « جدل هيجل » (ترجمة س. سميث C. Smith نيوهافن ، ١٩٧٦ .

(٩٢) الحقيقة والمنهج ، ص٢٨٥ وما بعدها .

(93) Gesammelte Schriften Vol.VII pp. 148ff.

(٩٤) المرجع نفسه ، ص٢٨٥ وما بعدها .

(95) Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tubingen, 1916, p 241 .

(٩٦) قسم ٨٢ ـ Section 82

(٩٧) انظر ايضا مقال هيدجر المتاخر عن « هيجل والاغريق » في Gegenwart der griechen

Heinsich et al in meuren Denken, Festschrift fur gadamer Tubingen, 1960 . (محررون)

(٩٨) Phanomenologie des geistes (ظاهرية الروح) (ed lasson and Hoffmeister) Hambwrg, 1952,

Prefase p . 19 (translated by A. V. Miller, london, 1977) .

(٩٩) عن تصور هيجل راجع كتابي : Problemgeschichte und systematischer Sinn der Phä-

nomenologie Hegels, in Dialektik und Wissenschaft 2, Frankfurt, 1974 .

(١٠٠) كان ف . باننبرج W. Pannenberg من أوائل من عرض هذه الصورة المعقولة جدا لتلك

الحجة التي تتردد الآن كثيرا في الأسماع (انظر مقاله « التأويل والتاريخ الشامل » Hermeneutik

und Universalgeschicht, Z eitschrift fur theologie und Kirche ,60, 1963) .

(١٠١) قارن اسهامه في المجموعة التي حررها آبل Apel وآخرون تحت عنوان : « التأويل والنقد

الايديولوجي »

(١٠٢) عن هذه النقطة انظر الحواشي ، الفصل الثالث .

(١٠٣) قارن ملاحظات ريتشارد رورتي Richard Rorty المتعاطفة عن التأويل (« الفلسفة ومرآة

الطبيعة » ، برنستون ، ١٩٧٩) . ولكنني اشك على كل حال فيما اذا كان مصطلح « التأويل

التاسيس » edifying hermeneutics مصطلحا مناسبا ، اذ أنه أكثر من خلف للمصطلح الكلاسيكي

Bildumg .

فلسفة اللغة ونظرية العلم

اللغة بوصفها بؤرة فلسفية

قيل ـ وكان لهذا القول ما يبرره ـ إن فلسفة قرننا ، خلافاً للعهود السابقة جميعا ـ يوحد بينها اهتمام مشترك باللغة . فموضوع اللغة يوحِّد المدارس المختلفة ، ابتداء من علم الظواهر والتأويل الى الفلسفة التحليلية ونظرية العلم . وليس معنى هذا أن اللغة تعد الموضوع الرئيسي أو الموضوع الوحيد حقا للتأمل الفلسفي ، فمثل هذه النظرة الضيقة لا تتبناها إلا جماعات قلائل أخذت على عاتقها تحويل الفلسفة شيئا فشيئا الى علوم اللغة . وربما تنبأ البعض بأن الأمر لايعدو أن يكون ظاهرة عابرة ؛ ذلك أن جميع النظريات المسرفة في التدقيق أو المتطرفة في إحالة الفلسفة الى علوم أخرى reductionist تتمتع بالتهليل حينا من الزمن ، حتى يكشف الفحص الهادىء عما تتسم به من ضيق في الأفق . والفلسفة التي لاتسعى إلى شيء سوى فحص اللغة سوف تتنازل عن دعواها في أن تُعَدَّ ذات قيمة باقية . ذلك لأنها سوف تحصر قدرتها الملحوظة على التعرف وعلى معالجة المشكلات التي تنشأ في الحياة وفي العلوم ـ في مجال وحيد . والواقع أن الفلسفة لم تكن أبدا من قبل مسألة يتصدى لها « **اصحاب التبسيط المرعبون** » terribles simplificateur .

ومن ثم ، اذا وضع المرء في حسبانه تطور القرن بأسره ، فسيكون من الممكن رؤية الحضور الشامل لموضوع اللغة ، لا في احلال فلسفة اللغة مكان الفلسفة ، ذلك الاحلال الوشيك ، وإنما في هذه الحقيقة وهي أن جميع مسائل الفلسفة ، حتى المسائل المتوارثة عن الماضي ـ تجري مناقشتها بصورة واضحة أو غير واضحة ـ في مصطلحات لغوية . وينطبق على نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) ونظرية العلم ، كما ينطبق أيضا على الأخلاق والفلسفة

الاجتماعية ، وعلى علم الجمال بوصفه نظرية في الاتصال الرمزي ، وعلم التاريخ باعتباره سياقا تأويليا للتراث . فإذا نظرنا الى المسألة على هذا النحو ، الفينا أن موضوع اللغة المشترك لا يُقّدم أساسا لا يجادل فيه متخصصون في مجالات شتى حسب،بل ان بعض تقاليد التطورات الأحد ث في الفسلفة التي تتقدم منفصلة بعضها عن البعض الاخر ـ هذه التقاليد يمكن ان يوضع بعضها بالنسبة الى البعض الاخر في شيء من احتمال النجاح [١].

ومن سخريات تاريخ الفلسفة أن الاسهامات الألمانية المهمة في الافصاح عن هذا الموضوع العام في الفلسفة المعاصرة وجدت أول صدى لها في الخارج ، وأن هذه التقوية بواسطة الصدى كانت ضرورية لها حتى تسترعي الانتباه في وطنها الذي فيه نشأت . وهكذا نال فريجه Frege أستاذ الرياضيات الذي لا تعرفه غير قلة نادرة والذي لم يحصل مطلقا على كرسي منتظم (في الجامعة) ـ نال شهرة وصيتا من خلال برتراند رسل وخلفائه . وحتى وقت قريب ، كان فريجه يُقْرأ في الترجمة الانجليزية اكثر مما يُقْرأ في الأصل . أما فتجنشتين Wittgenstein الذي لم تُعرف جذوره العميقة الممتدة في الوسط الثقافي في فيينا إلا تدريجيا [٢] ، فقد قام بالتدريس في كمبردج منذ العشرينيات فصاعدا . ومع أنه كان يكتب معظم مؤلفاته بالألمانية حتى النهاية ، إلا أن هناك اتجاها إلى اعتباره الفيلسوف الانجليزي النموذجي . وقد تكيَّفت روابطه الأجنبية تماما مع الطبيعة الانجليزية .

ولهذا كله ، فإن العمل التمهيدي الذي انجزه علم الظواهر وفن التأويل ، جعل من اليسير على الألمان أن يتصلوا بأشكال فلسفة اللغة التي تطورت في امريكا وانجلترا منذ الستينات تطورا كانت له آثار باقية . وما من شيء له دلالة قد حدث منذ ذلك الحين في فلسفة اللغة صادر عن العالم المتحدث بالألمانية إلا ويمثل مزيجا من الأفكار المنتمية الى الوطن ، والأفكار الوافدة من الخارج . وبالطبع ، وقع مفهوم فتجنشتين الأخير عن لعبة ـ اللغة language — game على أرض خصبة في

مدرسة التأويل ، على حين أن الاسهامات الاصيلة الجديدة التي اقتفت الخطوط التي وضعها فريجه ـ قام بها إرنست توجندات grnst Tugendhat في الشطر الأعظم منها . وسأعرض فيما يلي لمثالين بارزين : نظرية الاتصال التأويلي النفعي للمجتمع (آبل Apel وهابرماس Habermas) والسيمانطقيا (علم المعاني) الصورية (توجندات Tugendhat) .

تكيف لعبة ـ اللغة

فلنبدأ بالنظرية التي سميناها أولا ، وهي نظرية تتطلب نشأتها وأهدافها عرضا تفصيليا الى حدما ، هذا إذا كان للملاحظات النقدية الضرورية أن تصيب هدفها حقا . وقد كان من دعاة نظرية **اتصال المجتمع أو الحوار المثالي** ، مع آخرين غيرهم ، كارل ـ أوتو آبل lKarl—Otto Apel و يورجن هابرماس Jürgen Hebermas ، وإن كان لكل منهما توكيداته المختلفة . ولما كان من الانسب أن تعالج افكار هابرماس الفلسفية تحت عنوان « الجدل » في القسم التالي ، فسوف أقتصر هنا على تقديم عرض لفلسفة « آبل » ، وإن كنت على وعي بشيء مصطنع في الفصل بينهما . كما أرجو أن يتاح لي شيء من التساهل أيضا في إدخال تعديل عرضي على صياغة البرنامج : ذلك أن خطوطه العريضه قد تحددت بوضوح كافٍ حينا من الزمن ، بحيث جعلت من الممكن الحديث عن برنامج ، بيد أن تحققه التدريجي مابرح خليقا بأن يعالج بوصفه نوعا من « العمل أثناء تقدمه » .

ولقد كانت جهود فتجنشتين موجهة دائما صوب توضيح لمنطق اللغة . وكان يؤمن في الأصل ، كما يتضح ذلك في **البحث المنطقي ـ الفلسفي** Tractatus logico—philosophicus ـ بأن هذا التوضيح يتطلب لغة مثالية مضبوطة ، تستطيع دون أن تترك أية رواسب ـ أن تنتزع « الاقنعة » التي تحجب بها لغة الحياة

اليومية الفكر [٣] . ومن مفهوم اللغة المثالية اشتق الوضعيون من أعضاء جماعة فيينا الذين كانوا يعدون كتاب فتجنشتين الأول اشبه بالكتاب المقدس . استقوا المطلب الخاص بعلم فـزيائي مـوحد Physicalist unified science . ويتضمن هـذا مجموعة كاملة تضم جميع الجمل ذات المعنى بالمعايير العلمية والتي تساعد على تأسيس الفلسفة بوصفها « خادمة العلوم » بمعنى أن تكون الفلسفة هي منطق العلم . وبينما ظل الوضعيون في جماعة فيينا متشبثين بهذه الفكرة الجذابة ، كان فتجنشتين معنيّاً منذ زمن طويل بالتخلي عن هذا المثل الأعلى القديم . فقد ادرك أن الاعتقاد في لغة منطقية مضبوطة واحدة تشمل كل الحقيقة العملية نفسها يقف حجر عثرة في سبيل المقصد الحقيقي لتوضيح منطق اللغة .

وفي عدد من المراحل التي يمكن الآن ملاحظتها في المؤلفات المنشورة بعد الوفاة ، القى فتجنشتين الضوء على فكرة لعبة ـ اللغة التي جعلها كتاب « البحوث الفلسفية Philosophical Inwestigations فكرة شائعة . ومن ثمّ فـإن الصورة التي تجعل من فتجنشتين شخصيتين ـ وهي صورة ظلت شائعة زمنا طويلا في الأدب ـ لم تعد مقبولة . ذلك أن فلسفته المتأخرة تسعى الى تحقيق المقاصد الأصلية ، وإن يكن ذلك على هيئة النقد الذاتي للفلسفة المبكرة الى حد أنها تمثل محاولة مضللة للعثور على حل يعوق التوضيح الحقيقي لمنطق اللغة [٤] .

هذه المهمة يمكن أن تُنْجز على وجه أفضل بواسطة تصور لفلسفة اللغة يربط بين اللغة والممارسة على نحو أكثر مرونة . إذ يجب على البحث المنطقي أن يضع في اعتباره دائما الظروف السياقية للعبة ـ اللغة الشائعة التي نتحرك فيها بنجاح ، ونستطيع بها أن يتفاهم أحدنا مع الآخر . « وهنا يكون الغـرض من مصطلح « لعبة ـ اللغة » إبراز هذه الحقيقة وهي أن **التحدث** باللغة جزء من نشاط ، أو من شكل من أشكال الحياة[٥] .

هذا التعريف الموحي يترك كثيرا من الأبواب مفتوحا ، ومن ثمّ يمكن أن يستخدم في أغراض عدة . إذ يظل من غير الواضح كيف يرتبط « الجزء » الذي يؤلفه التحدث باللغة بالكل ، الذي من المحتمل أن تدخل في تركيبه أجزاء أخرى ، وهل هذه الأجزاء أنفسها نشاطات ، أو أن النشاط هو الكل ؛ وأخيرا هل النشاط وشكل الحياة متطابقان . وأيا كان الأمر فإن جدوى مفهوم لعبة ـ اللغة لايمكن أن ينفصل عن افتقاره الواعي للدقة . وهنا يجد التصور التأويلي للفهم المشترك بين الذوات في حياة ـ العالم شيئا من التأييد الذي يلقى كل ترحيب .

وثمة جزء مباشر من المعالجة الفضفاضة للغة بوصفها كثرة من الألعاب الممكنة ، تستخدم فيها اللغة وفقا للشروط النفعية السائدة ـ هذا الجزء هو الدعوى بأن هذه الألعاب تتشابه إحداها بالأخرى مجرد تشابه أُسَري . وبالتلميح الى التماثلات التي لا تكشف عن نفسها الا للحدس العيني ، يرفض فتجنشتين الطلب الذي يقضي بأن يقرر ما هو الشيء الجوهري للعبة اللغة ، لأن ذلك بالضبط عودة لظهور المطلب المضلل القديم للغة مثالية واحدة تكون صحيحة لكل مجالات القول ، ولجميع الأغراض ، وهو مطلب كان يجنح اليه « البحث » Tractatus في نظر مؤلفه الذي ينقد الآن نفسه نقدا ذاتيا(٣) .

وعن هذه النقطة بالذات الخاصة بالاعتدال المنهجي في الفلسفة التي تحصر نفسها في الأوصاف الحسية للممارسة الفعلية بدلا من وضع قاعدة ـ تعود نظرية اتصال ـ المجتمع التي رحبت بمفهوم لعبة ـ اللغة الى فتجنشتين . فالفلسفة ينبغي إلا تكون مسألة تعقب نقوم به في عناية للأشكال المتعددة الملحوظة للطرق الذاتية المشتركة المعتمد عليها التي تبلغ بنا الى فهم في توظيف العاب اللغة ، ولكن الى تخصيص المثل الأعلى للعبة ـ اللغة الذي يمثل الشرط المتعالي لامكانية ألعاب اللغة الفعلية جميعا . وعدم الرضا بحكمة فتجنشتين الرواقية القائلة بأن

الفلسفة يجب أن تترك كل شيء على ما هو عليه ، مادامت لا تنشيء في النهاية سوى مشكلات غير ضرورية لنفسها من خلال النقد[٧] ـ عدم الرضا هذا يسير جنبا الى جنب مع رفض الاعتماد على الثقة التأويلية في أننا في جميع الحالات المتنازع عليها ينبغي أن يكون في الامكان ـ بصورة او بأخرى ـ الوصول الى فهم . وقد اثبتت مناقشة التأويل حقا أن دعاواه للشمول مؤسسة جوهريا على التجربة التأويلية بوصفها الاستيعاب الكامل الموفَّق باستمرار لغير المألوف ، ولكن هذه الدعاوى تقوم على أساس مبدأ للعقل قابل للتخصيص بصورة مستقلة ، وملزم باطنيا . وقد بدا للنقاد أن الاشارة الى الممارسة الفعلية لفن التفسير لاتعدو أن تكون نزعة تجريبية لا ترضي المطلب الفلسفي للأسس بمعناها الدقيق . ومن عدم الرضا باللجوء البسيط الى الفهم الفعلي برزت الدعوى الى اتصال المجتمع المثالي الذي يتأرجح على نحو غريب بين الوضع الذي تتخذه مسلمة للعقل وبين اللجوء الى الوقائع المعطاة ، وهو تأرجح معترف به .

وفي فقرة مميزة كتب آبل قائلا[٨] :

« لكي نترجم الى مصطلحاتنا المكاسب التي يمكن أن نجنيها لفلسفة اللغة من فكرة لعبة ـ اللغة ، يبدو من الضروري أن نفكر ضد فتجنشتين ، وغير فتجنشتين . وهكذا ليس كافيا ـ على سبيل المثال ـ أن نستبدل بالنموذج الاشاري للغة ـ كما يفعل فتجنشتين ، ومعه فكرة « المعنى » بوصفه نوعا من الموضوع الذي لا يتناسب إلا مع أسماء الأعلام (في شكله الأصلي) ، المطلب الخاص بـ « وصف » الوظائف المتعددة وقواعد استخدام اللغة ـ مثل هذا التوسيع النفعي للآفاق ـ الضروري وإن يكن دقيقا مع ذلك ـ يثبت أنه موضوع في مجال النظر للتوجه المنطقي والمعرفي الأحادي الجانب للفلسفة الغربية عن اللغة ... واستبصار فتجنشتين القائل بأن كل ملاحظة قابلة لتفكير له معنى (اعني قابلة

للمراجعة) للقواعد هي ـ من حيث المبدأ ـ ملاحظة عامة ، ومن ثم فإنها تابعة للعبة ـ اللغة ، وتتضمن مطلبا آخر هو أن يشارك الواصف للعبة اللغة فيها على نحو مازال في حاجة الى توضيح . فإذا كان عليه أن يلاحظها من الخارج حسب ، فلن يكون متيقنا بحال من الأحوال من أن القواعد التي يفترضها مسبقا في وصفه مطابقة للقواعد المتبعة ـ في الواقع ـ بمعنى لعبة ـ اللغة .

« ويرتبط بهذا على كل حال أن الفيلسوف لا يلاحظ بطريقة تجريبية ، ولا يصف ألعاب اللغة الانسانية (وبالتالي « أشكال الحياة التي تدخل في نسيجها) بوصفها وقائع تحدث موضوعيا فحسب ، ولكنه يصفها دائما أيضا بوصفها شيئا يستطيع أن يمارسه هو أيضا ، شيئا يتأمله من وجهة القول النقدي و المعياري . وبدون هذا الافتراض ، يصبح برنامج فتجنشتين للعلاج من خلال نقد اللغة ، وكلامه عن استعمال اللغة في الفلسفة بوصفه « خاليا من المعنى » أو « تسيبا » ـ يصبح هذا البرنامج غير معقول تماما . وموجز القول إن الفيلسوف بوصفه ناقدا للغة ، لابد أن يكون واضحا لديه في أنه في عملية وصف ألعاب ـ اللغة فإنه يسعى هو نفسه وراء لعبة ـ اللغة خاصة ترتبط تأمليا ونقديا بألعاب ـ اللغة الممكنة جميعا . وبالتالي فإن الفيلسوف يفترض دائما أنه قادر من حيث المبدأ على المشاركة في ألعاب ـ اللغة جميعا ، أو في الدخول في اتصال مع مجتمعات ـ اللغة المناظرة . ولكن على هذا النحو ، تُفْترض مسلمة يبدو أنها تناقض دعوى فتجنشتين بأن « ألعاب اللغة » الكثيرة والمتنوعة دون تحديد التي يقصدها ينبغي ألا تشترك في شيء آخر سوى « تشابه أسري » معين ، ومن ثم ، تخلو من اية سمة جوهرية فيها جميعا . والواقع أن العنصر المشترك بين « ألعاب ـ اللغة » جميعا يكمن ـ في رأيي ـ عندما تكون لغة واحدة هي المتعلَّمة ، وهكذا ، عندما تحدث الاحالة الاجتماعية المُوَفقة في شكل واحد للحياة منسوجة

مع هذا الاستخدام للغة ، فإن شيئا شبيها بـ « لعبة اللغة » ، أعني الـ شكل الانساني للحياة ، يتم تعلمه أيضا : أي أن **الكفاءة** تكتسب لتأمل لغة المرء الخاصة أو شكل الحياة ، و**الاتصال** بسائر ألعاب ـ اللغة الأخرى ...

ولعبة ـ اللغة المثالية (بالمعنى المعياري) **لاتصال مثالي للمجتمع** هي وحدها التي **يمكن** اعتبارها مثلاً على التحكم المفترض لالتزام انساني بالقاعدة على نحو عام . وهذه اللعبة المثالية للغة أمر نستبقه حقا بوصفه « إمكانية حقيقية » للعبة ـ اللغة التي يشارك فيها ، أعني أنها تُفْترض مسبقا باعتبارها شرطا لامكانية الفعل وصحته من حيث هو فعل له معناه ، بواسطة أي شخص يتّبع قاعدة ـ وضمنيا بواسطة أي شخص يتصرف على سبيل المثال تصرفا له دلالته وفقا لمقتضياته ، وصراحة بواسطة ، أي شخص ينخرط في محاجة . »

وهدف التأمل هو القدرة الكلية التي يتمتع بها كل متحدث كفء للمشاركة في أية لعبة ـ لغة عينية . والقدرة على الكلام معناها القدرة على التحدث ـ من حيث المبدأ ـ مع أي إنسان عن أي شيء . والفيلسوف الذي يتقدم بهذا الطلب ينبغي الا يَقْنع بالوصف التجريبي لجميع ألعاب اللغة ـ الممكنة ،وبالبرهان الفعلي للنجاح المتكرر دائما الذي يصادفه عند دخوله في إتصال محدَّد مع الآخرين . وعندما يفعل ذلك يجب أن يضع نصب عينيه **معيارا** يفيده في انتقاد بعض ألعاب ـ اللغة التي لا تفي بالمعيار . وهذا المعيار يتألف من المَثَل الأعلى لاتصال ـ المجتمع الذي لاينبغي التفكير فيه بوصفه شاملا حسب ، بل على أنه يوفِّر لنا الضمان للفعل « الدال » ، وبخاصة في حالة الجدال بيد أن معيار الاتصال ـ المجتمع لا ينجم على كل حال من تحليل ألعاب اللغة أنفسها ، أو حتى من تأمل الافتراضات المسبقة لتوظيف الحديث المشترك بين الذات بواسطة اللغة ، ولكنه يمثل بدوره مُسَلَّمة فلسفية . والتعقيد الذي يتسم به موقف آبل ناشيء عن أنه في هذه الحالة تمتزج

اشياء عدة يبدو أنها قادرة على القاء ضوء متبادل بعضها على البعض الآخر .

ماهي البرجماتية المتعالية ؟

قد يكون من الواضح أن اللجوء الى فتجنشتين كوسيلة لادخال البعد البرجماتي (النفعي) يسوده طابع استراتيجي . وثمة أنواع أخرى من التأييد تُستدعى حسب الطلب . فنظرية سيرل Searle عن أفعال ـ القول أو التقسيم ذي الشعب الثلاث لعلم العلامات semiotics وفقا لتشارلز موريس Charles Morris الذي يضع في اعتباره أيضا الى جانب الترتيب المنطقي للرموز في بناء الجملة وبُعْد الاشارة في علم المعاني ـ يضع في اعتباره أيضا استعمال العلامات في علم البرجماتية ـ هذه النظريات جميعا تُقَدّم على سبيل التوكيد في كثير من الأحيان ، وتشيَّد في نسخة جديدة للنموذج البرجماتي لمجتمع من الباحثين (بيرس'' وآخرون) . وأيا كان الأمر ، فليس من الممكن استخلاص البروز القبلي للجانب البرجماتية في الفعل اللغوي من أي من التخطيطات السالفة الذكر لفلسفة اللغة : والأحرى أن اتخاذ الجوانب البرجماتية مأخذ الجد يساعد على تصحيح التحليل المنطقي البحت الأحادي الجانب بالطريقة التقليدية . بيد أن آبل يعلّق ـ من ناحية اخرى ـ آمالا متعالية لا حدود لها على أتخاذ الجانب البرجماتي مأخذ الجد . والمسألة كلها هي في تقديم حلقة وصل مقنعة بين الطابع **البرجماتي** والطابع **المتعالي** .

هذه الصلة لا تستطيع على كل حال ان تُقدَّم ببساطة على أساس عنصريْن ، إذا أُخِذ كل منهما على حدة . ذلك ان الاستبصار المهم الذي لا سبيل الى انكاره في الجانب البرجماتي للغة والذي يُستعمل على نحو ايجابي ويستخدم بصورة دائبة مشتركة لا يسمح في حد ذاته بأي استنباطات على الاطلاق للمسائل

المتعالية . ولا يستطيع المرء أن يقول إن الدور الذي تلعبه اللغة في الاتصال ـ المجتمع يتمتع بوضع الشرط المتعالي لامكانية شيء ما . ولابد بالطبع أن نستعمل اللغة لكي نكون قادرين على التفاهم أحدنا مع الآخر . بيد أننا نتعرض هنا لمخاطرة الدوْر في الحجج التي نسوقها لتبرير هذا الموقف . فما دام تحقيق التفاهم بين الكائنات البشرية متروكا لاستعمال اللغة (ولا يمكن أن نستبدل به العلاقات المعقولة التي تقوم بين كائنات ذات عقل خالص مثل الملائكة) ، تظل اللغة مؤسسة ضرورية لأغراض التفاهم بين الذوات . ومن ثمّ لا يمكن أن يكون تحصيل الحاصل البسيط هذا هو المقصود .

والواقع أن هناك عنصرا **معياريا** واضحا يرتبط بنموذج اتصال المجتمع البرجماتي (النفعي) المتعالي . وما ينبغي الالحاح عليه ليس هو أننا نستعمل اللغة عندما يتحدث أحدنا الى الآخر ، وإنما ينبغي علينا أن نراعي نوعا معينا من استخدام اللغة عندما يرتبط بعضنا بالبعض الآخر على نحو معين بوصفنا كائنات بشرية . وبدلا من مجرد وصف التنوع الذي تتخذه ألعاب ـ اللغة الممكنة حتى نتعرف على المشابهات ـ الأُسرية الممكنة بين ألعاب ـ اللغة جميعا كل منها بالأخرى ، ينبغي التقاط لعبة ـ لغة **واحدة** لابد لكل إنسان أن يلعبها ، وعليها يمكن أن تقاس سائر الأشكال الأخرى لاستعمال اللغة . وتتأكد لعبة ـ اللغة الواحدة التي ينبغي أن يلعبها كل إنسان بالتزام المقتضيات الواضحة للمعقولية .

ذلك أن كل إنسان يتحدث حديثا معقولا له معنى ، عليه أن يراعي تماما قواعد محددة في حديثه . هذه القواعد لا تحكم استعمال الألفاظ وبناء الجمل حسب ، ولكنها تراعي أيضا الصلة القائمة مع الطرف الآخر في الحديث الذي نفترضه مقدما في كل صفقة ـ كلام . والبعد البرجماتي للكلام يمتد الى ما وراء

المتطلبات اللغوية حتى يصل الى معايير التناول للشريك بوصفه شريكا . والتعرف على الآخر باعتباره « أنا » غيريه عاقلة ومساوية يمتد الى الشركاء الممكنين كافة في الحديث المتبادل بلا استثناء . والتعرف الشامل على جميع المخلوقات الانسانية من حيث أن لها حقوقا متساوية هو ما نتحدث عنه هنا بجلاء ـ هذا التعرف يبدو انه يقوم على أساس مزيد من التحليل المضبوط للعبة ـ اللغة . وبهذه الوسيلة يمكن أن تحل الصعوبات القديمة بصدد إقامة أسس لأخلاق عقلانية ـ بضربة واحدة على نحو غاية في الواقعية . ومع ذلك ، فإن المظاهر خادعة .

يبدأ آبل من لعبة ـ لغة محددة تماما يبيِّن أنها اللعبة النمطية والمُلْزمة . وهو يضع في ذهنه أولا الطريقة العقلانية لاستخدام اللغة التي تسمى **المحاجة** argu-ment ation . والواقع أن الشخص الذي ينخرط في جدال ، يبدأ ـ أكثر من الشخص الذي يتورط في تملق او تهديد ، أو كذب أو تعويق على سبيل المثال ـ على أساس إجماع على المعايير العقلانية يخضع لها هو نفسه كأي شخص سواه . وتمضي المناقشة العلمية أو الجدال المتخصص في ندوة على نحو عقلاني عندما يلتزم المشتركون جميعا بمعايير معينة للحجاج ، مثل الوضوح ، والمعقولية ، والاستعداد للانصات ، وقبول البدائل .. الخ . والشكل الخاص باستخدام اللغة ظاهر في هذه الحالة من حيث أن الهدف المنشود يُعْترف بأنه المعقولية ، وليس الأنانية ، وبأنه جهد مشترك لمعالجة مسألة مهمة للجميع ، وليست التأثير الخطابي للفرد . ولهذا ينبغي أن يكون معيار المعقولية مُعْترفا به اذا أراد المشتركون في لعبة ـ لغة خاصة أن يكونوا قادرين على متابعتها .

ومن القرار الجدير بالاطراء لاجراء الحديث على نحو عقلاني ، لايمكن بالتاكيد أن نستنتج أن كل حوار ، أو إن شئنا مزيدا من التعميم ـ كل لعبة لغة ينبغي أن تكون عقلانية بصورة صريحة ، بحيث تزودنا قاعدة اللغة المشار اليها في

حالة واحدة بمعيار لتقويم سائر الحالات الأخرى للحديث الانساني . بل على العكس ، هذه الحالة العقلانية هي ـ بالضبط ـ الاستثناء ـ وألعاب ـ اللغة التي تأسست مثل توجيه الاسئلة ، أو النصح أو الأمر (وهذا هو مثل فتجنشتين المفضَّل) تسعى إلى أهداف تختلف تمام الاختلاف عن اصلاح المعرفة أو تقدم الواجب المشترك . فالحديث التافه الخفيف والمحادثة المهذبة ، وصنوف الاحتفالات ، وما لايقل عن ذلك من مجال البلاغة الواسع الذي يهدف الى اكتساب المستمعين أو إقناع شخص ما بشيء ما بأي ثمن ـ هذه الامور جميعا تنتسب الى ألعاب ـ اللغة في الاستعمال اليومي . وليس من الحق أن الأساس في هذه الحالات هو دائما اعتراف متبادل بمساواة قائمة بين الأدوار ، كما لا تنطبق عليها دائما المبادىء الواضحة للمعقولية . فما المبرر اذن لتصعيد نموذج للمناقشة العقلية بين طرفين يعترف كل منهما بالآخر الى مستوى المعيار الكلي ، بعد أن تطورت هذه المناقشة أول الأمر على مستوى رفيع من الثقافة ؟

والاجابة التي تُعْطى عن هذا السؤال هي أنه ينبغي علينا أن نعمل في « ظروف مضادة للواقع » counterfactual conditions ، مدركين تمام الادراك أن الحديث لايتطابق عادةً مع المثل الأعلى . وليس في وسعنا أن نمتنع عن اختراع **ظروف مثالية** إذا شئنا أن نأخذ أنفسنا مأخذ الجد بوصفنا أطرافا في حديث ، أعني الحفاظ على كرامتنا الانسانية بحفاظنا على كرامة الآخرين جميعا . هذه الاجابة لا يمكن أن تكون مرضية ، لأنها تفترض مسبقا ـ فعلا ـ الشيء نفسه الذي هو موضع التساؤل . فما أن نعترف بالمعقولية بوصفها معيارا ، حتى يترتب على ذلك أننا نتصرف وفقا لهذا المعيار ، وإن لم تعزِّز الأشكال الأخرى التي نمارسها من الحديث هذا المعيار دائما . والقواعد التي ينبغي أن يتبعها أي إنسان يريد أن يجري حوارا معقولا هي بالتأكيد ملزمة وصحيحة دون استثناء . وقد كان السؤال

هو : ماالذي يرغمنا على أن نقرر اجراء حوار عقلاني ؟

فإذا كانت الاجابة على هذا هي أن العقل نفسه هو الذي يخلق الالتزام من حيث أننا بوصفنا كائنات عقلانية ، لا نستطيع أن ننفصل عنه ؛ فهناك إذن ثغرة في الحجة ؛ لأن المسألة لن تتعلق بالتأمل المتعالي أو بنتيجة تُسْتخلص باطنيا من الشروط المكّونة للحديث . بل الأحرى أن تخصيص مبدأ واضح بذاته وملزم من مبادىء العقل هو ما نضعه كمقدمة للحوار . هذه النقلة غير مقبولة ، على كل حال . فالمقصد المُعْلن هو - بالطبع - أن نترجم الى مصطلحات الفلسفة اللغوية الفلسفة المتعالية الكلاسيكية الكانتية النمط ، والتي تؤسِّس في نهاية المطاف على البيِّنة العقلية الواضحة بذاتها ، حتى لو كانت على هيئة القانون الأخلاقي المُلْزِم عمليا . وأيا كان الأمر ، فقد أصبح من الواضح الآن أن الجسر الموصِّل من النفعية الى الصحة المتعالية الذي لا يمكن أن يُبْنى - لأول وهلة - دون مزيد من التدعيم ، هذا الجسر يدعمه عنصر معياري علينا أن نجلبه من الخارج . وموضع النزاع ليس هو : هل هذا المعيار للجوار العقلي (وكذلك الحوار الذي نتصور أنه يجري في ظروف مثالية مضادة للفعلية) أمر مرغوب فيه ؟ أجل ! والنقطة التي هي موضع التساؤل : هل ينتج هذا المعيار من تلقاء نفسه من تحليل لعبة - اللغة بمصطلح البرجماتية ؟ كلا .. ليس هذا هو ما يحدث !

افتراضات عملية للمحاجة

في فقرة منيرة يعترف هابرماس - الذي يعد بحق اشد حذرا من آبل في تكراره لمسلمات الفلسفة المتعالية - بالمأزق الذي أشرنا إليه لتونا ، على صورة تلميح الى كانت . كتب هابرماس قائلا :(٩)

« من المرجح أن يُقَارن موقف - الحديث المثالي بوهم متعالٍ ، باستثناء أن هذا الوهم - بدلا من أن يكون راجعا الى نقلة غير مقبولة (كما يحدث في استخدام

مقولات الذهن خارج التجربة) ، يكون أيضا شرطا مكّونا للحديث الممكن . ولاستباق موقف الحديث المثالي بالنسبة لكل اتصال ممكن دلالة الوهم المكّون ، الذي هو في الوقت نفسه مظهر شكل من أشكال الحياة . ونحن لا نستطيع أن نعرف قبليا ما إذا كان هذا المظهر مجرد خداع (تشويه) ناشيء كالمعتاد عن افتراضات لامحيد عنها ، أو أن الظروف التجريبية للتحقق الفعلي ، حتى لو كانت تقريبية حسب ، لهذا الشكل المفترض من أشكال الحياة ، يمكن إنتاجها عمليا . والمعايير الأساسية للحديث الممكن التي تُبْنى في المنفعة الكلية تشمل ـ من وجهات النظر هذه ـ فرضا عمليا . ومن هذا الفرض الذي ينبغي تطويره إلى نظرية في الكفاءة الاتصالية مع اعطائه أساسا ، تتخذ النظرية النقدية للمجتمع بدايتها . »

والافتراض العملي الذي يهدف الى انتاج ذلك النوع من الصلات الاجتماعية التي يصبح بمقتضاها موقف الحديث المثالي حقيقة واقعة لا مجرد مسلمة ـ هذا الافتراض شيء يختلف على كل حال عن الشرط المتعالي لامكانية قبلية لا نستطيع بدونها أن نفعل في أية ملابسات ما نفعله عندما يتصل أحدنا بالآخر . واستعارة **الوهم المتعالي** التي يستعيرها هابرماس من«كانت»تصيب قلب المسألة . وقد استخدم « كانت » في « **نقد العقل الخالص** » ، وفي مستهل « **الجدل المتعالي** » عبارة « وهم » المرتبطة كما هو معروف بالخداع والسفسطة لكي يشرح لماذا يعاني العقل الانساني الواقع بين الحس المتناهي والعقل المطلق ـ باستمرار من « وهم »[11] لايستطيع أن يتخلص منه أبدا رغم كل ما تقوم به الفلسفة من تنوير نقدي . والطبيعة الخاصة للعقل المتناهي تنطوي دائما على ميل زائف لتتعدى حدودها الخاصة . ومع أننا نعرف أنه لا بد لنا ـ للأغراض النظرية التي ترمي اليها المعرفة ، أن نجد عقلنا بوصفه ذهنا للشروط المتناهية للحس ، فإننا لا نستطيع أن نتجنب ببساطة الاتيان بشيء مماثل لما يحدث ـ على سبيل المثال ـ في

حالة الاوهام البصرية ، اي أن نعامل العقل الخالص بوصفه مكوِّنا حتى عبر عالم التجربة .

ويؤدي تجاوزنا لعالم التجربة في سياق نظري الى الخلط الذي يسميه « كانت » « الجدل » ، والذي يحاول القضاء عليه بنقده . أما المضى الى ماوراء الموقف الفعلي للحوار صوب افتراضات مضادة للفعلية ، فله عند هابرماس مقصد عملي ، ولهذه الغاية ، من المفروض أن تُسْتَدعى باسم نظرية نقدية للمجتمع . والاشارة الى « الوهم المتعالي » عند كانت يبين ذلك الاستقطاب المزدوج من الجدل النظري الى الفرض العملي ومن المنع الناشيء عن نقد المعرفة الى مسلمة تستوحي نقد الايديولوجية . وقد قلت إن هذه الاشارة اللا إتباعية إلى كانت هي أنسب في الواقع لنظرية الاتصال من الدعوى المباشرة لاعادة صياغة الفلسفة المتعالية الكلاسيكية بمصطلح الفلسفة الحديثة للغة . والواقع أن آبل يعرض برنامجه عادة بوصفه استمرارا لتأمل عن شروط امكانية المعرفة ، وفي اثنائه تستبدل الحجة في مواضع مهمة منه بمفهوم المعرفة .

ونخرج بانطباع بإن المحاجة هي الخلف الحديث للمعرفة ، وذلك تجاوبا مع تقدم فلسفة اللغة . وفي سياق اتصال ـ المجتمع ، تُعْرض المعرفة على هيئة محاجة . ويقال لنا إن كل من يدخل في محاجة لا يملك إلا أن يسلِّم بالحوار المثالي ، وأن يعترف بمعاييره ، وإن لم يراع هذه المعايير دائما في واقع الأمر . وهكذا قبل أن أفحص شرعية الدعوى القائلة بانه ينبغي إعادة صياغة الفلسفة المتعالية في نظرية الاتصال ، فإنه لابد من أن أنظر في مفهوم الحجة . وهنا يمكن أن تُرى مشكلة « الوهم المتعالي » في ضوء آخر .

والحجج هي وحدها التي يمكن أن تفي بالطلب من أجل « إعطاء سبب (logon didonai) منذ أن « أخترع » سقراط الحوار الفلسفي بوصفه وسيلة

مشتركة بين الذوات لبلوغ المعرفة . ومن ثم ، تستخدم الحجج عندما يكون التبرير مطلوبا . وهذه الأسباب التي يمكن أن يدلى بها لتأييد قضية ، خاصة إذا لم تكن خليقة بالاعتقاد من حيث هي كذلك ـ هي ما يسمى بالحجج . وبالتالي ، ينبغي أن تكون الحجج معقولة في سياق موقف ـ حديث محدد ولأغراض معينة . ويمكن أن تؤخذ مجموعة من الأسباب على أنها حجة عندما لا يتطلب الأمر مزيدا من المناقشة ، أو يُعْلن انه ليس في حاجة إلى مزيد من التبرير . ومن ثم ، تتطلب الحجج قيمة موقفية وبرجماتيةوفي هذا الموقف أو ذاك ، ومع وجود هذه الحالة من المعرفة أو تلك ، ثمة شيء يمكن أن يقوم بوصفه حجة ، وإن لم يُعَد ذلك كافيا في موقف مختلف للقول وفي حالة مختلفة من المعرفة فلا بد أن تكون الحجج مقبولة ، وإلا ترغم المرء عادة طريق الضرورة . فالمعقولية هي المطلوب ، لا الدليل القاطع .

وتبيِّن المحاورات السقراطية في وضوح شديد أن سير الحديث الفلسفي بين طرفين يحرصان على توضيح مشترك لمسألة ما يهتمان بها ـ **لايتقدم ابدا في ظروف مثالية** . بل الأحرى أنها تفترض مسبقا الملابسات العرضية للحياة اليومية ، وكذلك الافتراضات التي يضعها المشتركون في حينها . فما من أحد يعرف فعلا كل شيء ، سواء هؤلاء الحكماء المزعومون أو السوفسطائيون ، أو ناقدهم سقراط الذي يؤكد دائما أن ميزته الوحيدة عليهم هو أنه يدرك جهله . وكل منهم يمكن أن يكون مخطئا ، وأن يتخذ من رايه حجة ، أو أن يكون مقتنعا بحجة باطلة . وتتقدم المحاورات لا بطريقة هادفة أو منظَّمة تنظيما حسنا ، بل بطريقة شكية ، وفي دروب مضللة في شطر منها . أما المحاورات المثالية فهي التي لا تعترض طريقها تصورات مسبقة ، أو اختلافات تحتاج الى ما يعوّضها ، ويتوازن فيها النقد والنقد الذاتي كلٌّ مع الآخر ، ولا يلجأ فيها أحد الى الغش أو الى الوسائل البلاغية في الاقناع ، وأن يكون الوقت الكافي متاحا للتسوية الحاسمة

للقضية ، وأن تُطْرح الانفعالات والعدوانية جانبا . فإذا كان لابد - على كل حال - أن يُطْرح موضوع للمناقشة بين أطراف عقلانيين تماما ، فما الذي يدعوهم الى الدخول على الاطلاق في حوار تحيط بـه ظروف مثاليـة ؟ ذلك أن مهمة الحـوار تتلخص بالضبط في انتاج المعقولية في ظروف لا تتوفر فيها المعقولية . فسوف تفتقر المحاورات المثالية الى مشكلات ، وستكون مجـرد تمرينـات مسلية . وفي النهاية ، إذا لم يكن هناك في الواقع مثل هذا النقص في المعقولية ، فإن هذا يجرِّد الحوار من كل أساس .

وهذا الوضع الخاص للحجة بوصفه وسيلة متاحة للمعقولية داخل الحوار غير المثالي أمر معترف به منذ كتاب أرسطو « الخطابة » Rhetoric وكتابه الآخر «المواضع» Topies حتى من وجهة النظر المنـطقية ومنـطق المحاجـة[١٢] الذي يتطوره أرسطو هناك يسميه « ديالكتيكا » مشتقا اياه من كلمة ديالوج dialogue وهي كلمة ينبغي إلا نخلط بينها وبين الاستعمال الحديث لهـا . اذ تشير عنـد أرسطو الى مواضع (topoi) معينة تتصل بملابسات المناقشة المعترف بها من الجميع ، ولكنها ليست قادرة - لهذا السبب - على ارضاء جميع المعايير المتصوَّرة للمعقولية من حيث صحتها وانضباطها. وبهذا الصدد ، ثمة اختلاف واضح بين منطق المحاجة والبرهان العلمي (apodeixis) ، الذي اتخذ أرسطو من بنائه المنطقي موضـوعا لنظريته في العلم ، كمـا نجدهـا في التحليلات اللاحقـة Analytica posteriora[١٣] . فالبرهان الملزم في كل الملابسات مستمد من المقدمات الصادقة التي تتمتع بطابع أكثر أساسية ، وأكثر عمومية تقابل أنطولوجية الموضوع نفسـه الذي نخضعه للبحث . أما الحجج ، فعلى العكس من ذلك - اذ تخضع دائما للأهداف العملية التي يرمي اليها موقف - الحوار المعين .

وعلى أساس هذه التفرقة وحدها ، يصبح من الممكن أخيرا أن نعثر عـلى

مفتاح لهذه المشكلة المراوغة جدا . ماذا لو أن وهما عميقا للمعقولية ، مستترا وراء قناع حجج يعترف بها الجميع ، أتاح لنا أن نسعى وراء أهداف خاصة تماما على نحوٍ أكثر كفاءة ؟ فليس مجرد المطلب الخاص بأنه لاينبغي على المرء أن يدخل في مناقشات وتبادل للقول بين انداد ـ ضامنا في حد ذاته للذاتية المشتركة العقلانية الحقيقية . إذ يكشف الموضوع الخطابي ما ينبغي أن يعرضه المرء في موقف معين وبطرق معينة اذا أراد أن يلبي مطلب المحاجة في سياق نزاع ما مع احتفاظه باليد العليا . وهنا نستطيع أن نميز أصوله في الطرائق المتبعة للدفاع في ساحات القضاء . فلا ينبغي على المرء اذن أن ينخدع بمثل تلك التصريحات بالاستعداد للمحاجة فيظن أن الظروف المثالية تتحقق في الفعل نفسه . ووهم المعقولية الذي حمل منذ عهد الاغريق اسم السفسطة ، يشكل أعوص مشكلة تصادفها نظرية إتصال ـ المجتمع المثالي[١٤] فما هو المعيار الذي يجعل من الممكن التفرقة في المناقشة بين توهم المعقولية والمعقولية الحقيقية ، إذا كان الافتراض المضاد للواقع contrafactual لايفرّق إلا بين الحديث الجدلي والحديث غير الجدلي ؟ ويبقى السؤال ، لا على أنه لم يجد إجابة عليه حسب ، بل على أن فلاسفة اللغة لايكادون يفطنون اليه في تلهفهم على تقديم أجوبة شاملة على الأسئلة التي سبق أن تميزت فعلا في نظرية المعرفة والأخلاق .

التأمل المتعالي

لم يتردد آبل أثناء تغييره للفلسفة المتعالية ، أن يتخذ خطوة عبر ما هو محال بحكم تعريفه . وهو يقترح « أساسا نهائيا من نوع غير استنباطي ، ولكنه تأملي[١٥] ومن هذا العنوان « أساس نهائي » يُفْهم أن المقصود أساس من تلك الأسس التي تُسْتمد من المبدأ هو المبدأ النهائي من حيث انه لا يتطلب أساسا آخر

يرتضيه العقل . وقد استخدم أرسطو فعلا الحجة التي تستبعد التراجع الى ما لانهاية ، إذ أن الرجوع إلى أسباب أخرى ، وأخرى غيرها ، يجعل كل استنباط بمعنى البرهان العلمي apodeixis خاليا من المعنى . واستنتج من هذا أن القياس لا يمكن ان يُجْرى إلا على أساس المبادىء الأولى . ومن المعترف به أن هناك عديدا من هذه المبادىء الذي ينبغي مع ذلك أن توزن وفقا لكفاءتها في السياق المُعْطى من حيث ما نريد تأسيسه . والصلة بين المبدأ والشيء المُسْتَمَد منه ينبغي أن تؤسس في كل حالة على حدة .

والدعوى الجذرية القائلة بأساس نهائي تمضي بوضوح الى ما وراء هذا ، من حيث أنها تتضمن سطحية أي بحث آخر ، وأية علاقة للتأسيس قد تقوم في الحالة الجزئية . فالأساس النهائي يعد خاتمة لكل استدلال مرة واحدة والى الأبد . وقد قامت في مذاهب الفلسفة الحديثة مثل هذه الدعوى وعلى سبيل المثال ، في مذهب اسبينوزا ، ومذهب فشته الذي يلمح الى اسبينوزا . وما هو « علة ذاته » cansa siu يُتَصَّور بوصفه مبدأ نهائيا بحيث لايمكن استخلاص أي تجريد من وجوده ، وبحيث يكون من المحال بكل تأكيد التقدم الى أي أساس آخر ، لأنه هو أساس نفسه . ولابد أن تفهم « الأنا المطلقة » عند فشته على نحو مماثل . وفي الفعل التلقائي غير المسبوق بأي افتراض الذي هو « قول ـ الأنا ـ لنفسها » يضع هذا المبدأ نفسه في الاصل ويمكن « عالم اللا ـ أنا » أن يظهر في الوقت ذاته بوصفه نفسه ، بحيث يكون عدم احتياج المبدأ الى أي أساس ، ووظيفته الشاملة بوصفه منبعا لسائر الاستنباطات الأخرى ـ متكاملين على نحو متبادل . وتبيِّن الأمثلة أن إدراكنا لهذا المبدأ يعادل تصور استحالة المضي في أي بحث آخر ، وكذلك اتساق الاستنباط اللاحق في وقت واحد معاً . هذا هو معنى الأساس الجذري النهائي .

ومن الواضح في ذهن آبل أنه من المحال اقامة عقيدة مماثلة ذات طابع ميتافيزيقي في حدود فلسفة للغة . وآبل يستبدل التأمل بالاستنباط ، ويعمد الى توضيح فكرة الأساس النهائي في حدود « استحالة المضي الى ما وراءه » . وهذا يقتضي بكل تأكيد تغييرا اساسيا في الدعوى . ذلك أن الحجة التي ترمي الى اثبات أن محاولة المضي الى ما وراء بعض الافتراضات عن طريق التأمل مآلها الفشل ـ هذه الحجة توضع على أساس واقعي خالص . ولا معنى لاتخاذ خطوة أخرى في التأمل عن هذه النقطة ، مادام توضيح الفروض المستبقة هنا ضد حدوده . ولكن اذا كان اتخاذ خطوات اخرى يخلو من المعنى أمراً عرضيا حسب ، فإن عمل الأساس يكون ناقصا ، اذ ينبغي أن يبرهن على أن النقطة القصوى التي يمكن بلوغها بالتأمل يمكن أن نجعلها مسؤولة عن وجود الوقائع التي بدأ منها التأمل وعن شكلها الخاص في الوقت نفسه . ولهذا السبب ، يبدو بعيداً عن البيِّنة أن الأساس النهائي أمكن بلوغه عند هذه النقطة ، اذ يقتضي هذا أننا لكي نكتسب بصرا نافذا اليه ينبغي أن نكتسب هذه البصيرة نفسها عن تفرده وأولويته .

ويقوم البرهان العرضي على الكسل الذي يدفعنا الى تكرار فعل التأمل ، ومن ثمّ على المقدمة القائلة بان هذا التأمل هو الذي يحمل الى الوعي الشروط المكوِّنة للعبة ـ اللغة التي هي وحدها الفعل النهائي الذات . واذا رأى المرء أنه من غير المجدي المضيّ في التأمل على هذا المنوال نفسه ، على حين أن بعض امكانات التأمل الأخرى غير مفتوحة ، فإنه يخوض هنا تجربة الاصطدام بـ « حد » limit . وليس في هذا التجربة على كل حال ما يثبت أن هذا الحد هو مبدأ ، أو أن المبدأ فريد ولا سبيل الى استمداده من شيء آخر ، أو أنه مبدأ المبادىء . والأحرى بالمرء أن يكون قد صاغ مقدما تلك المبادىء على هيئة ظروف يرتطم بها التأمل ، وهذا يشير الى افتراض جزافي ، وخارجي تماما ، بحيث لا سبيل الى بلوغه اذا سلكنا طريق

البحث المتعالي وحده . أو قد يقرر المرء اتخاذ نموذج الاستدلال[١٦] ، وهنا يصطدم مرة أخرى بمشكلات الموقف الكانتي[١٧] الذي كان من المفترض أن يتم تجاوزه باستخدام الأدوات التي توفرها فلسفة اللغة .

وبعد هذا كله ، هل تبدو اعادة تفسير الفلسفة المتعالية بوصفها نظرية في اتصال ـ المجتمع المثالي ممكنة بوجه عام ؟ ثمة اعتراضان قويان لاسبيل الى استبعادهما اذا فحصناهما فحصا وثيقا ، على الرغم من الجهود الانيقة الرشيقة جميعا الذي بُذلت في الترجمة ، وهما يتعلقان بالأفكار الرئيسية للفلسفة المتعالية . أما أحد الاعتراضين فيتصل بالعطاء ـ السابق pre—given nes لمفهوم المعرفة ، ويتعلق الاغراض الثاني بالبناء الذاتي الاشارة self—re ferential للتأمل المتعالي .

وعلى البحث عن شروط إمكان المعرفة أن يبدأ بقدرة المعرفة على « الاعطاء » given nes لكي نعرف ماهية مانبحث عن شروط إمكانيته . ووفقا لـ « كانت » وللنظرية الحديثة للعلم ، يمكن أن نجد نموذج المعرفة في العلوم ؛ أما وفقا لفن التأويل ، فإننا نجد هذا النموذج في التواصل التاريخي لفهم التراث والمؤسسات الاجتماعية . وأيا كانت رغبة المرء في تعريف المعرفة ، فلا محيد من أن تبدأ الفلسفة من هذا المعطى ، حتى تكشف عن الافتراضات المسبقة المكوِّنة له . والطابع المعطى لما ننظر في شروط امكانيته يشير في حدود عامة تماما الى اتجاه التأمل المتعالي.

ومهما يكن من أمر ؛ فإنه على مقدمة مفهوم المعرفة تتوقف أيضا كفاءة التأمل الذي ينبغي أن يعترف بان ما لا يستطيع أن يتحرر من موضوعه هو شيء متعالٍ . وشروط إمكان المعرفة التي نتأملها هي ـ في الوقت نفسه ـ شروط إمكان التأمل المتجه صوبها . ومن هنا يمكن أن يتحدث المرء عن « ذاتية الاشارة » بوصفها البناء المحوري لأية حجة متعالية[١٨] . ولن نتمكن من البرهنة على صحة

الشروط المعروضة إلا إذا أصبح جليا أنه حتى مسألة شروط امكان المعرفة من حيث أنها تتعلق بإمكاناتها كمسألة تندرج تحت الشروط نفسها التي تبحث عنها . او بعبارة أخرى : إن إمكان التأمل المتعالي يرتبط بإمكان المعرفة التي يتجه نحوها التأمل . ومن ثم ، فإن التأمل المتعالي نفسه يبرهن من حيث انه لا يطفو في حرية تامة أو من حيث أنه لا يستطيع بلوغ المنابع العليا للمعرفة ـ يبرهن على أن البدائل في شروط معرفتنا ، أمر لا سبيل الى تصوره ، حالما تعطى لنا هذه الشروط .

والافتقار الى البدائل لشروط إمكان المعرفة المتاحة لنا أمـر لاسبيل الى البرهنة عليه قَبْليا ، وبمعزل عن فعل التأمل المتعالي نفسه . ولهذا ينبغي أن يكون في متناولنا استبصار خالص بالأسس القائمة عبر المعرفة الممكنة لنا . ولكننا نكون حينئذ قد افترضنا مسبقا البدائل على نحو ضمني فعلا . ذلك ان الجهد الذي يبذله التأمل المتعالي لتجاوز المعرفة المعطاة هو محك غياب البدائل ، مادام يؤكد هو نفسه من خلال نشاطه الشرط الكلي للمعرفة . وعلى هـذا الطريق يمكن تشييد برهان ـ يتحمل أقل ما يتحمل من عبء الافتراضات المسبقة ـ على شرعية تلك المعرفة التي لايتاح لنا في الواقع سواها . وأنا أعترف بأنني اتبع هنا تفسيـرا خالصا للبناء الاساسي للفلسفة المتعالية أراه أشد ما يكون اقناعا . ومن الممكن أن يكون هذا التفسير موضع جدل[11] . ولكنني لست بحاجة بحال من الأحوال الى أن أفتح باب المناقشة كلها حول تجديد الفلسفة المتعالية لكي اوضح ـ خلال نقاشي مع أصحاب نظريات الاتصال ـ الاعتراضين اللذين أشرت اليهما في البداية على أقل تقدير .

اكدنا منذ لحظة أن التأمل المتعالي يعمل تحت مقدمة لمفهوم المعرفة ، وأنه لهذا السبب وحده يعمل في اتجاه « الأشارة الى ذاته » . بيد أن التغيير الذي يريد أن يدخله آبل ، يظل متسما بالغموض بالنسبة لما نبحث عن شروط امكانيته .

فأحيانا تبدو المسألة أنها شروط إمكانية المعرفة من حيث هي كذلك ، وأحيانا تبدو أنها إمكانية التعبير اللغوي عن أو الاتصال النقدي بالمعرفة ، وأحيانا ثالثة تبدو ايضا أنها عما يجعل لعبة ـ اللغة ممكنة بوجه عام ، وعن مجرد الشكل الذاتي المشترك للحياة ، أو عن معيار وصفه بلغة الأخلاق ، وعن العلاقات المتبادلة بين الكائنات العاقلة أحدهـا مـع الآخـر . هذه المسـائل كلهـا ليست مشكلة واحدة بعينها ، كما لا يمكن أن تحل هذه المشكلات الكثيرة المختلفة معا في حدود الأساس النهائي . كما لا يمكن ـ قبل كل شيء ـ أن ننظر بحال من الأحوال الى الخلط بين المجالين النظري والعملي على أنه النتاج الحديث للبرنامج الكانتي للفلسفة المتعالية التي قامت بالضبط على فصل واضح بين الذهن بوصفه الشرط المتعالي لامكانية المعرفة وبين العقل بوصفه الدافع المطلق على الفعل .

والاعتراض الثاني موجه الى **الافتقار الى مكان** للتأمل الذي يُسَمىً المتعالي نفسه . فتفاعل مجتمع الأطراف الذين يشاركون في لعبـة ـ اللغة يشكـل نقطة الانطلاق التي يوضع عندهاطابع الحوار بوصفه شيئا ينتهك الذاتية الفردية ـ يوضع بإصرار من حيث هو تصحيح لتضييق كانت المزعوم لرؤية الأنا المنعزلة . ويشكِّل المعيار المثالي للاعتراف المتبادل بين الذوات نقطة التلاشي التي ينبغي أن يوجِّه اليها التأمل المتعالي . ونشاط التأمل المتعالي الذي من المفروض أن يتوسط بين نقطة البداية المعطاة وبين الافتراض المضاد للوقائع ـ لايتلاءم من جهته مع الصـورة المسلَّم بها بحـال من الأحوال . واتصـال ـ المجتمع لايتـأمل نفسـه باستمرار ، من حيث أنه نوع من الذات الجمـاعية ، بنـظرة الى الافتراضـات المسبَّقَه التي لا تتبدل لوجوده ، بيد أن فيلسوفاً يقتـرب من الخارج يشـير الى مقدمات معينة تتسم بالمعيارية على أساس ألعاب ـ لغة متباينة لا ترتبط فيما بينها إلا بمشابهات أُسَرية واهية . هذا الفعل الخاص بالتوضيـح الخارجي والنقـد

لايمكن على كل حال أن يُسَمَّى « متعاليا » حتى في أكرم تفسير لهذا المصطلح .

والفيلسوف ـ بوصفه ذاتا متميزه ـ لا يرتبط بحال من الأحوال بفضل التأمل مع ما يتأمله ، ولكنه يتحدث من الخارج عنه من وراء موقع خاص . وما يمكن أن يقال من هذا الموقع قد يكون صحيحا ؛ غير أنه لايبلغ هذا الاستبصار بمناهج متعالية ، إذا كان لابد لهذا التعبير المُبْهم المُثْقل بالتراث ان يستبقي له معنىً مُعْترفاً به على الاطلاق . فنحن نواجه هنا مشكلة « لا هوية » المتأمل مع مايتأمله ، وهي المشكلة التي منعت حياة ـ العالم التي تكونت مبكرا تكونا مجهولا عند هوسرل من تحقيق أي توضيح ذاتي يمكن أن يُسَمَّى متعاليا . فليست المجتمعات اللغوية وأشكال الحياة هي التي تقوم بفعل التأمل الذاتي : فهذا الفعل يحتاج الى النشاط المفوَّض للفيلسوف .

نظرات أخلاقية

إذا كانت المجتمعات اللغوية لا تستطيع التأمل ، فلن تتبقى مفتوحة لنا سوى المسالك التالية التي تربط بين المتعالي وبين فكرة الاتصال المثالي . فإما أن يعود المرء الى الأساس الكانتي في الذاتية الذي يجعل من الضروري إعادة الكشف أولا عن الذات المتعالية في كل ذات تجريبية . والتي لا تتطابق على هذا النحو مع الاتصال اللغوي بين الذوات . وإما أن يقوم بتحليل الحجة المتعالية بطريقة مختلفة ، متغاضيا عن افتراضات الذاتية ومؤكدا البناء المنطقي للاشارية ـ الذاتية للتأمل المتعالي كما أشرنا إلى ذلك آنفا . وفي هذه الحالة لن يتحقق بكل تأكيد ، لا الاستدلال ، ولا الأساس النهائي . وإما أن يتشبث المرء بمقدمة الذاتية المشتركة في الوسط mediusm اللغوي[٢] ، ويتخلى عن المطلب المتعالي .

وهذا الطريق الأخير هو الذي ينبغي أن يختاره المرء إذا أراد أن يعزز مضمون برنامج نظرية الاتصال دون تزويقات سطحية مستمدة من تاريخ

الفلسفة . ويبدو لي أن الآمال الجريئة التي كانت ترمي الى سد الفجوة القديمة بين النظرية والتطبيق بالاستعانة بالفلسفة الحديثة للغة وكانها ضرب من الرقية السحرية ـ هذه الآمال ينبغي أن نتخلى عنها . والواقع ، أن الضرورة لا تدعو الى تأييد البرنامج بخط من الحجاج الذي نشأ مع القبليات الكانتية ، وتدعم بالاقتراحات المرتبطة به من أجل إقامة توليف صنعه خلفاؤه من فيشته الى هيجل وماركس . وإذا أراد المرء أن يسدد دينه لهذا التراث الذي يدعى أنه يجمع معاً في الفكر الحياة المثالية للمجتمع بمبادىء المعرفة الحقيقية ، فإن برنامج نظرية الاتصال سوف يقتصر على البحث في سياقات رد الفعل اللغوي من حيث أنها تتجاوب مع معايير المعقولية . ومن ثمّ ، يصبح من الواضح أن المسألة تتعلق بتأسيس معايير الفعل ، أعني أنها تتعلق بمشكلات الأخلاق .

وقد كان هذا المنظور العملي البارز دائما في الصدارة عند هابرماس . أما آبل ـ فعلى العكس من ذلك ، إذ اتخذ ـ بنجاح ـ الطريق من فن التأويل ، الى الأخلاق ، مارا ببرجماتيات اللغة . وفي نهاية المطاف ، يعتقد هو أيضا أنه من الممكن إضفاء المعقولية على نظرية كانت عن « واقعة العقل » بوصفها المنبع النهائي الذي لايمكن رده الى أي افتراض مسبق ، للقانون الأخلاقي بمعنى « المحاجة القبلية » المبنية فعلا في قواعد الاتصال اللغوي[٢١] .

ذلك أن « إعادة بناء الأمر المطلق عند كانت » تفترض مسبقا وفقا لآبل ، أن يتأمل المرء الاختلاف بين الاحالة الشاملة universalization التي تتطلبها " الأنا المعقولة " لـ « شعار المقصد maxim of intention » لكل فرد ، بمعنى صحة الذاتية المشتركة التي يتم التفكير فيها بطريقة اتصال حرة ، والتزام يضرب بجذوره في قواعد الاتصال ، للتحقيق الاجتماعي للذاتية المشتركة من خلال فهم معنى وتكوين إجماع حول مطالب اتصال المجتمع التي ليست محدودة من حيث المبدأ .

« والمبدأ الأول للذاتية المشتركة » الذي يفترض مقدما في نهاية الأمر « واقعة ميتافيزيقية للعقل » ينتمي الى فلسفة للذات المتعالية ، وهي فلسفة غير لغوية من حيث المبدأ ... وفي مضاد ذلك ، يشكّل « مبدأ الذاتية المشتركة » الذي يدور في اذهاننا الأساس - دون أي ضمان ميتافيزيقي - لفلسفة متعالية ينبغي ان نسلم فيها « بذات متعالية » على أساس نقد للمعنى ، ولكنها ينبغي من وجوه اخرى أن تُسْتَبق على نحو مضاد للوقائع ، كما لابد أولا وقبل كل شيء ، أن تتحقق[٢٢] ، على المدى الطويل . »

وبهذه الطريقة يبدو أن صعوبتين قديمتين في الأخلاق الكانتية قد استبعدتا على نحو حاسم . وكتاب « تأسيس الأخلاق » يُعْرض على أنه نتاج ميتافيزيقي حر للتأمل على أساس من اللغة بوصفها وسيلة الفهم الذاتي المشترك الذي يشمل كل انسان . ولم يعد الأمر المطلق يستهلك نفسه في مجرد « الواجب » ، ولكنه يتحقق تحقيقا عينيا بوصفه الترجمة الايجابية للاستباق المثالي في الواقـع التاريخي . وهذان العنصران المترابطان في الأخلاق الكانتية قد أثارا منذ البداية قدرا كبيرا من الحيرة : المتبقي من الميتافيزيقا في واقعة العقل اللامعقولة نظريا ، والضرورية عمليا ، والالتزام الامر تماما ، أعني الذي يتجاوز الامكانيات المتناهية للكائنات البشرية وكانت نفسه يتحدث هنا عن « الحدود القصوى لكل فلسفة عملية »[٢٣] ، مادامت الأخلاق شيئا لايمكن تصوره إلا باللجوء الى افتراض وهذا الافتراض لايمكن تكريسه بأية بيِّنة تجريبية ، ألا وهو مبدأ الحرية على حين أن مبدأ الحرية نفسه لا سبيل الى بلوغه إلا في شكل الواجب الأخلاقي . هذه الصلة محال أن تنفصم في نظر كانت ، كما أنها غير مفهومة نظريـا . وهكذا تصـطدم الفلسفة العملية على هذا النحو بحد نهائي .

أما إعادة التخـطيط التي قـام بها فـلاسفة اللغـة ، فإنهـا لا تتغلب على

الصعوبات ، وإنما تتحاشاها حسب . فهي تتحاشى التسليم الميتافيزيقي postulation عن طريق الاعتراف بشيء قَبْلي في العاب ـ اللغة المعطاة ، يُعْطى مع هذه الألعاب بوصفه شرطا لامكانية العاب ـ اللغة جميعا . بيد أن شرط إمكانية أي شيء معطى لا يمثِّل أبدا مشكلة عملية ، ومن ثم فلا يدخل في الاهتمام الأخلاقي . ومن ناحية أخرى فإن « الواجب » الخالص ، الذي ينفصل فيه معيار كانت عن الواقع ، يتم تحاشيه بان نقرأ الاستباق المضاد للواقع بلا شروط بوصفه تحديا لتحقيق الفروض المثالية ، وهذا شيء إما أن يكون دائريا ، أو مصادرة على المطلوب ، فإما أن يكون من واجب المرء أن يفهم الفرض المضاد للواقع على أنه تحدٍ للفعل بدلا من افتراض مسبق لا غنى عنه ـ وفي هذه الحالة لا نكون قد اثبتنا شيئا فيما يتعلق بأسس الأخلاق ، مادام ما نريد إثباته متضمن في المقدمة فعلا . وإما أن تكون الشروط المثالية صحيحة بمعنى أنها شروط ينبغي إنتاجها ، وليست معايير نقدية ـ وفي هذه الحالة أيضا لا نؤسس الأخلاق ، وإنما نسلِّم بها .

وسنعود الى موضوع تأسيس الأخلاق في سياق مناقشة الاسهامات المعاصرة لفلسفة التطبيق (الفصل الثالث) . وبصدد دعاوى هابرماس ، التي مابرحت في حاجة الى مناقشة تفصيلية ، يمكن أن تنقل بعض التوكيدات التي تضمنها نقدنا لآبل . (الفصل الثالث) . ومع ذلك ، فإن البرنامج الموضوع لاتصال ـ المجتمع المثالي ، أو لحوار عقلاني يشمل المجتمع ككل ، قد نما في العمل الذي انجزه آبل وهابرماس معاً طيلة أعوام عديدة ، منذ أن كانا طالبين معاً . هذا الاتجاه الجديد في فلسفة اللغة الذي يلتقي فيه التأويل بالتحليل البرجماتي للغة اليومية ينبغي أن نضعه تحت الاختبار في الأقسام القادمة وفقا لما يمكن أن يسهم به في نظرية العلم . وسوف نقوم بهذا في سياق مناقشة أتباع پوپر (العقلانية النقدية المزعومة) ، والنزعة البنائية لما يسمى بمدرسة إرلانجن Erlangen . بيد

انني سوف ألقي أولا مزيدا من النظر على نتيجة أخرى لاستقبال القارة للتحليل اللغوي المستمد من فتجنشتين وفريجه .

علم الظواهر والتحليل اللغوي

رأينا فيما سبق أن هناك نقاطا عديدة للاتصال بين الاتجاه الظاهري - التأويلي وبين الفلسفة التحليلية للغة . وقد أشرنا مرارا الى التحول البرجماتي في مؤلفات فتجنشتين الأخيرة ، والى أنه اتخذ مفهوما لشكل من أشكال الحياة لكي يستطيع إثراء تناوله اللغوي بمضمون وجودي وأخلاقي وتاريخي . وفي مضاد هذا التكيف التأويلي الرحب ، كان الاتجاه إلى إحياء الاهتمام بالمسائل المنطقية البحتة آخذا في الضمور . ومن الاستثناءات القليلة محاولات ارنست توجندات Ernst Tugendhat لخلق مواجهة خصبة بين اهتمامات علم الظواهر المنطقية أصلا ، وبين التحليل اللغوي . ويرى توجندات هذه العلاقة على النحو التالي :

يتفق التحليل اللغوي مع علم الظواهر في اهتماماته ، ولكنهما يختلفان من حيث المنهج ... والتأويل من حيث اهتماماته الفلسفية أكثر اتساعا من التحليل اللغوي وعلم الظواهر معاً . فهو من حيث المنهج - وإن كانت أصوله قد نشأت في علم الظواهر - أوثق اتصالا بالتحليل اللغوي . ويمكن أن ننظر الى التحليل اللغوي بوصفه تأويلا مُخْتزلاً ، أعني تأويلا في الطابق الأرضي . ذلك أنه مابرح مفتقرا إلى البُعْد التاريخي ، والى مفهوم شامل للفهم . أما التأويل فإنه يعيش - من ناحيته - حياةً خطرة في الطابق الأعلى ، دون أن يشغل نفسه خاصة بقدرة الطابق الأسفل على احتمال الثقل ، أو حاجته الى الترميم . وهذا ما ورثه عن علم الظواهر ، أو حتى عن تراث أقدم من ذلك . فالتحليل اللغوي لم يتعجل التقدم أبدا ، ولكنه لايريد على الأقل ان يهدم البناء - كما صنعت النزعة الوضعية - معتقدا في نفسه أنه يملك أدوات جديدة ومناهج سوف تمكنّه من إعادة البناء على نحو أكثر

أمنا . »[٢٤]

ولكن كيف حدثت تلك المواجهة التي عرضنا خطوطها الاجمالية ؟

إن توجندات بوصفه واحدا من تلاميذ هيدجر ـ هو في الوقت نفسه من أقلهم تبعية لأستاذه . وإذا كان الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هيدجر ، كما يعلن الكثيرون ـ هو أن روح الفلسفة هي التساؤل المفتوح الذي لايعرف الهوادة ، فإن توجندات قد وعى هذا الدرس جيدا في قلبه ، وقام بتطبيقه ضد استاذه أكثر من غيره . فأخذ توكيد هيدجر على **مفهوم الحقيقة** مأخذ الجد ، ولهذا السبب وجد عيبا في غموض تحليل هيدجر للحقيقة بوصفها محلا لـ « كشف » أصيل للوجود . وقد عاد به هذا ـ في معارضة للرأي الشائع للمدرسة ـ الى الوضع السابق لتقدم هيدجر عندما تجاوز هوسرل .[٢٥] وتحويل المنهج المضبوط للتحليل الظاهري للتجارب الشعورية الى تأويل شامل للآنية Dasein في السياق التاريخي لم يعد الى توكيده ببساطة ، ولكنه تجشم عناءً شديدا في فحصه ليرى ما يمكن أن يدخل في باب المكاسب ، وما يدخل في باب الخسائر .

ويبيِّن هذا الفحص ، أنه مع نجاح فلسفة هيدجر ، تم التخلي عن الانضباط المنهجي وعن الاهتمام بالمنطق اللذين كانا جزءا من أساس علم الظواهر الذي أرساه هوسرل . وكان توجندات يريد أن يحول هذه الخسارة الى مكسب . وهكذا كان ثمة مبرر قوي لشعوره بوشيجة تربطه بالتحليل اللغوي الذي توثقت بينه وبين آرائه الخاصة عُرىً متينة[٢٦] . بيد أنه لا يقع على كل حال في تحيز جديد ، كما يحدث هذا لكثير من المنشقين . فهو ينتقد النزعة المذهبية للاحالة systematic reduction ism والافتراضات التي لم توضع موضوع التساؤل والتي تسود في كثير من مؤلفات التحليل اللغوي انتقادا لايقل حدة عما يصنعه بغموض التأويل . وهكذا نراه قد أخضع تعريف تارسكي Tarsky للحقيقة المقبول بوجه عام لفحص

دقيق[٢٧] ، مما يثبت المدى الذي تم فيه شراء وضوحها الذي لا نزاع عليه بثمن السطحية ، أعني بطمس المشكلات الفلسفية المتصلة بالموضوع .

وفي المقال الذي استشهدنا به من فورنا عن « علم النفس والتحليل اللغوي » تبدأ المواجهة بتصور مهمتهما التي تجمع الاتجاهين معا : **فهم معنى التعبيرات اللغوية وفهم الاشارة الى الموضوعات** . وقد أشرنا آنفا الى الاهتمام المشترك لكل من هوسرل وفريجه بنقد التفسيرات النفسية ـ المنطقية المعاصرة للمنطق ، وهو النقد الذي أفضى بأحدهما الى ظاهرية الحالات القصية للوعى ، وافضت بالآخر الى علم المعاني الفلسفي . وكان كل منهما يفحص « المعنى الخالص » . وعلى هذه الخلفية المشتركة يدلل توجندات على أن انهيار البرنامج الظاهري متضمَّن بوضوح في بداياته ، وعلى أن البديل يكمن في علم للمعاني مؤسسٌ على فريجه .

ويبدأ تحليل هوسرل للمعنى أساساً من نموذج **الادراك الحسي** . وهو يتصور القصدية intentionality بوصفها « توجها صوب » ، أو « تفكيرا عن شيء ما » باعتباره المضمون الظاهري للوعي . هذا الشيء الذي يكون به الوعي وعيا ، يمكن أن تُحمل في النهاية الى التعبير في البيِّنة التامة للمثال أو الصورة eidos . ويناظر هذا النموذج للادراك الحسي الذي يقوم عليه منهج علم الظواهر ـ توجُّه منطقي يقوم على علاقة ـ التسمية . وقد جعلت النزعة الاسمية المستقرة التي تتصور الاسم والموضوع وفقا لمماثلة علاقة الوعي بمضمونه ـ جعلت من المحال على هوسرل أن يفهم **القضية الحملية** حق الفهم . ففي كل حَمْل ، هناك شيء ما يقرِّر شيئا ما ، وهذا التركيب هو الذي يَعْرض علم الظواهر محوطا بمشكلات لا سبيل الى تذليلها . ومن التضليل أن نعامل الموضوع والحمل في قضية ما على انهما شيئان من نوع مماثل ، يوضعان بالوسائل الظاهرية الى مستوى الحضور ـ

الذاتي الصوري الكامل . وهذا معناه أن تقف ماهيتان ظاهريتان في استقلال ذاتي احداهما الى جانب الأخرى ، ولكنهما يقفان أيضا إلى جانب كثير من الماهيات الأخرى المشابهة التي يمكن أن تدخلا معها في علاقات منوّعة . ولكن ليس هناك على كل حال شيء في هذا التحليل يرغمنا على الربط بين هاتين الماهيتين احداهما بالأخرى على المنوال نفسه الذي تربط به القضية الحملية باستمرار بحكم بنائها نفسه ، بين الموضوع والمحمول . وعلى هذا الأساس يظل التركيب الحملي predica-tive synthesis دون تفسير تماما .

ويستنتج توجندات من هذا أنه من الضروري الابتعاد عن تصور التركيب بوصفه البناء الأساس للجملة الحملية ، مادام استقلال العناصر المُركَّبة أمرا مفروضا على نحو مسبَّق . وهذا التصور ليس ملائما لفهمنا السوي واستخدامنا للجُمل . وعلى هذا ينبغي على المرء أن يبدأ ـ كمل فعل فريجه ـ **من الجملة بوصفها وحده أصلية** . وعندئذ يمكن تصور العلاقة بين الموضوع والمحمول بناء على الخطوط التي أقترحها ستراوسون Strawson ومحللو اللغة الأحداث ، على أنها مزيج من عنصر للاشارة « يرمز » الى الموضوع ، و« تعبير ناسب » ascriptive expression يحتوي على ما يوصف به الموضوع المشار اليه . وهكذا يحل محل فكرة « الموضوع القاصد » علم المعاني الخاص بفهم قضية . ويوضّح توجندات هذه النقطة قائلا : « ان نظرية الحمل التي اقترحتها تنتمي الى التحليل اللغوي بمعنى الحمل (الطبيعي) pregnant sense من حيث أنها لا تقوم بتحليل التعبيرات اللغوية حسب ، بل تترتب عليها أيضا هذه النتيجة وهي أن تعاملاتنا مع العلامات اللغوية ليست مجرد وسائل للتعبير ، ولكن تبيّن أيضا أنها عنصر الفهم نفسه . »[٢٨]

وقد طوّر توجندات هذا البرنامج منذ ذلك الحين بأستاذية عظيمة وإحاطة في

كـتــابــه : vorlesungen Gur Einführung in die sprachana lytische philosophie[٢٩] .

ويتصرف توجندات في هذا الكتاب صراحةً على أنه داعية **فلسفة التحليل اللغوي** عموماً ، وهي فلسفة يعرضها متوسلا بالمشكلات التقليدية للفسلفة حتى يجعلها مفهومة بمزيد من اليسر ، وحتى يبرهن على فعاليتها في مواجهة التراث . والكتاب يلعب دورا مهما ، إذ يقيم جسرا ـ وربما كان ذلك لأول مرة ـ بين حالة المشكلات كما تسلمناها من التراث ، وهو الشاغل الأكبر للفلسفة القاريـة ، وبين منـاهج التحليل اللغوي التي تطورت في المدرسة الانجلو ـ سكسونية على نحـو لم تعد تعوقها فيه الأشكال التقليدية لوضع الاسئلة . ولسنا في حاجة الى الاهتمام هنا بعرض شامل للمناقشة التحليلية ابتداءً من فتجنشتين حتى ديفيدسون Davidsn ردوميت Dummett ، وجرايس grice وسيرل Searle . ويقطع توجندات شوطا نحو اقامة حلقات الوصل الاستراتيجية مع كل من هوسرل وفريجه كما لاحظنا ذلك آنفاً . وكانت النتيجة صياغة جديـدة قائمـة على الاستـدلال المفصَّل ـ لمشكلة الحقيقة التي يُعْنى بها كتابه في الشطر الاعظم منه .

وأريد أن ألمس هنا جانبا واحدا . فالسؤال الرئيسي في علم المعاني ـ وفقا لتوجندات ـ هو : ما معنى أن نفهم جملة ؟[٣٠] فإذا كان لابد من أن نرفض التحليل التقليدي لبناء القضايا الحملية بوصفه توليفا لعناصر المعنى ، لأن الجملة تُعَامل بوصفها أصلية لعلم المعاني ، ولأنها ترتبط بمشكلة الحقيقة ، فإنه من الجلي أن كل شيء يتوقف على تفسير ملائم لدور **المحمول** . والمحمول لاينوب عن شيء ، كما هو شأن موضوع الجملة ، ولكنه يميِّزه على نحو ما . والنتيجة أن هناك توزيعا غير متساوٍ للأدوار في الجملة الحملية بين الدور المشير والدور المميِّز . وبالتالي فإن التمييز الذي يقوم به المحمول يفترض مسبقا تحديد هوية الموضوع الذي علينا أن نميِّزه . وهنا نتبين أن الحقيقة هي الوصف الصحيح للموضوع في القضية .

وتعريف توجندات للحقيقة هو كالآتي : « القضية القائلة إن أ هي ف لا تكون صادقة إلا إذا كان المحمول ف ينطبق على الموضوع الذي يرمز إليه المصطلح المفرد أ .»[31] هذه النتيجة لا تثير الدهشة بوجه خاص ، اذا تذكر المرء التفسير الأقدم للحقيقة عند افلاطون او أرسطو اللذين أوضحا حقيقة القضايا في حدود « وجود » (hypárchein) ما نقرره[32] . ولا يخفي توجندات عموماً هذه الاستعارة منهما . ومهما يكن من أمر، فان مشكلة عما نعنيه بكلمة «ينطبق» تنشأ لدينا. ويرجع توجندات في توضيحها أساسا على الاستخدام الصحيح للمحمول ، بحيث يصبح فهم المحمول ومشكلة الحقيقة شيئين لاسبيل الى التمييز بينهما تقريبا . اذ تشير قواعد التحقق من صدق جملة ما الى قواعد تطبيق المحمولات . ولكن هل الحقيقة شيء آخر غير الاستخدام الصحيح للألفاظ ؟ وهل يمكن تضييق المجال الواسع للزيف والوهم والتضليل والخطأ حتى يصبح سلسلة من انتهاكات قواعد اللغة ؟

المشكلة هنا هي ان الجمل الكاذبة لاتنبئنا بإنها زائفة لأن الاستعمال الخاطيء للكلمات لا يُظْهر نفسه . فهذه الجمل تبدو صحيحة تماما لأول وهلة ، ومن ثَمّ ، فإنها في حاجة الى مجهود خاص لاكتشاف ما هو خاطيء تحت السطح . كيف يمكن أن يمضي هذا المجهود النقدي في عمله ؟ إن المناقشات المعقدة الدقيقة التي يكرسها توجندات لهذه الصعوبة تبين أنه كان واعيا لطبيعة تعريفه القاصرة ، وإن لم يكن قادرا على التخلي عنه تماما .

موضوعان تقليديان

يدور تعريف توحندات للحقيقة حول مشكلة « صدق » المحمول فيما يقوله عن الموضوع . بيد أن هناك افتراضا مسبقًا هو تحديد هوية الموضوع بوصفه موضوعا . هذا العمل يسبق توكيد حقيقة القضايا بمعنى تطبيق المحمولات . وفي

المصطلح الكانتي تشير عبارة « الموضوع بوجه عام » الى عودة القضية القديمة في علم الوجود المعروفة باسم « الوجود بوجه عام » او « الوجود بما هو وجود » . ويرتبط علم المعاني ارتباطا وثيقا على نحو ما **بعلم الوجود** ، وتوجندات يرسم في وعي تام خطوط التوازي بينهما . أما دعوى هيدجر القديمة بإن الوجود في حقيقته يكشف عن نفسه بوصفه لغة ـ هـذه الدعوى فمـا برحت معـروفة في مُجْملهـا الباهت . ولكن ، بدلا من اتباع الخط الجمالي الذي سلكته مقـالة هيدجـر عن « ماهية العمل الفني » ، وهو الخط الذي واصله الى حد كبـير فن التأويـل عن جادامر[٣٣] ، يختار توجندات الاتجاه المنطقي ، باحثا في علم المعاني الصوري عن اجابة متميزة دقيقة على السؤال الأنطولوجي عن الوجود[٣٤] . وما كان الاغريق يسمونه الوجود من حيث هو وجود ، وتسميه الفلسفة الحديثة الموضوع بما هو موضوع ، يظهر الآن بوصفه السؤال عما يعنيه فهم جملة تشير الى موضوع بحيث تصفه بواسطة المحمول .

والمحاولة التي تُبْذل للتوفيق التام بين التحليل اللغوي والقضايا الكبرى في الفلسفة التقليدية أمر محبب الى قلب توجندات لسببين . فمن ناحية يترتب على هذا التوفيق استبعاد الافتقار الى التأمل التاريخي الذي يتسم به ـ في الواقع ـ التحليل اللغوي ؛ ومن ناحية أخرى تكتسب الفلسفة التي تسعى الى فهم واضح منطقيا للغة ـ شهرة واسعة اذا قيست بالتصورات التقليدية التي يطيب لها الا ترى فيها الا مجرد طريقة فنية (تكنيك) . قد يكون من الممكن ـ بالتأكيد ـ أن تحقق به درجة ملحوظة من الدقة ، ولكنه مهدد باستمرار بالغثاثة الفلسفية .

أما مَثَل الأنطولوجيا فيمكن توضيحه ـ كما يبيِّن توجندات ـ توضيحا جيدا بوجه خاص في حالة أرسطو ، ذلك لأن مشروعه الذي اقيم عليه تراث بأكمله ـ من أجل وضع « علم » للوجود يستند الى تحليل **لاستعمال اللغة** . وبهذه المناسبة

كان من المعروف في اكسفورد ردحاً طويـلا من الزمن أن **ميتافيـزيقا** أرسـطو مؤسسة على الحجة التالية : مادامت العلوم الخاصـة جميعا تحصر نفسهـا في جوانب جزئية من الواقع ، فإن الحاجة تدعو الى علم جديـد يمضي الى ما وراء التحديدات الخاصة جميعا معتنيا بالوجود عامة ، أو بالوجود من حيث هو وجود والوصول الى مجال الموضوعات هذا الذي يسبق مناهج البحث العلمية كافة ، لا يمكن ان يتم الا بالانسحاب الى شكل كليٍّ أولي لعلاقتنا بالعالم . واللغة بأشكالها المتعددة وطرائق استخدامها هي التي تصنع هذه الصلة الأصلية بـالعالم[٣٠] . ولهذا كان من المهم بالنسبة للتناول الصحيح لموضـوع الأنطولوجيا ان نقدِّر تعدد الاستعمالات الحية للغة السابقة على كل علم وفلسفة ، وأن ندرسها دون اختزال هذا التنوع . وما نعبر عنه بعبارة « يقال في مواضع متفرقة pollaehoslegetai هو الأساس الذي يمكن أن نقيم عليه مسألة الوجود بوجه عام . فنحن نتحدث عن الوجود فعلا ، حتى لو لم نجعله موضوعنا الصريح . فنحن نقول عن شيء ما إنه موجود ، أو انه يتصف بهذا التحديد أو ذاك ، أو أن شيئا يظهر الى الوجود أو يمضي منه : أو أنه في علاقة مع شيء سواه ، أو انه خاضع لمؤثرات معينة ، أو ينتج شيئا أو يعاني من نقص ما ـ وأخيرا ، فإننا ننكر شيئا ، أو تثبت حقيقة واقعة نتنازع عليها . وفي كل هذه الصور غير الشكلية من القول توجد اشارة الى الوجود على الانطولوجيا أولا بوصفها متجانسة على حين تصل استعمالات اللغـة متباينة تابعة لهـا بلا نزاع .

وحتى هذه النقطة ، كانت اعادة الصيـاغة التي أقـدم عليها تـوجندات للانطولوجيا القديمة واضحة . ولكنها تكشف عن موطن ضعف ، عندما ترسم ـ قبل أي تدخل للمنطق ـ نموذج الأشكال المتعددة للقول الحي ، على أساس الشكل الاوحـد للقضية الحمليـة التي تتخذ شكـل « Fa » ويفقد التقـديم الارسـطي

للأنطولوجيا بوصفها علما جديدا البرهان الذي اقيم عليه اذا كانت كل الجُمَل تُفَسَّر بالطريقة نفسها في حدود صورتها لأن المنطقي قد عاملها فعلا بطريقة مُوَحَّدة ، على عكس ما يتسم به القول من تنوع في تعدد الأشكال بحيث لا يسمح بالافتقار على علاقة واحدة بينها . والنغمة الانطولوجية الكامنة في اللغة بما هي كذلك ليست في حاجة الى مزيد من الكشف . فقد أخذ عالِم السيمانطيقا بزمام الموقف فعلا ، وقام بتعريف نغمة الانطولوجيا من تفسيره لبناء الجملة . ويتبع توجندات بتحوله الى هذا الاتجاه معارضا بذلك نقطة بدايته في هيدجر وأرسطو اللذين أرادا أن يكشفا أولا عن مشكلة الوجود في اللغة إسقاطا لعلماء السيمانطيقا المحترفين . وهذا الخط الفكري يتقدم من تصور سابق مخطط للغة بوصفها نسقا إشاريا من العلامات ، وبهذا يسمح مقتفياً آثار كواين Quine على سبيل المثال ـ بإن يترتب « الالتزام الانطولوجي » على هذا كخطوة ثانية .

ولا يحصر توجندات نفسه في مثل الأنطولوجيا وحده لكي يفتتح مناقشة بين شكل التحليل اللغوي الذي يحبذه ، وبين المواقف التقليدية في الفلسفة . فهناك مثل آخر كرّس له أخيرا اهتماما مُكثّفاً(٣٦) ، وأعني به نظرية **الوعي ـ بالذات** self — consciousness . وقد كانت هذه النظرية هي الدافع الهادىء في تطور الفكر الحديث الذي بلغ ذروته في المستويات النظرية العليا للمثالية الألمانية . وهذا شيء معروف جيدا : ومن المألوف أيضا تلك الشكوك المتواترة التي لايكف الحس المشترك عن ابدائها إزاء انفلات الجنون الفلسفي من عقاله الذي حدث بعد ذلك . ومن الغريب أن الوباء الألماني للتفكير النظري عبر القناة في القرن التاسع عشر حتى تمكنت القوى الصحيحة التي تتمتع بها التجريبية الانجليزية من التحالف لمقاومته . وبفضل رسل ومور Moore أصبح العنصر **التجريبي** جزءا من تراث الفلسفة التحليلية الذي استمد طاقته من نقد النزعة الهيجلية الجديدة عن كل من

الهيئي التي هي الاعتبارات هذه مثل Mctaggartوماكتيجارت Bradley برادلي

إسهام توجندات ؟ وتتبدى فطنة عظيمة في توفير الحجج المؤيدة لهواجس الحس المشترك السليمة عن الاتهامات التي يوجهها الفلاسفة الى الموقف السوي . ويمكن أن نقول آمنين الآن إن الحس المشترك يمكن أن يكون معاديا حتى بدون هذا التأييد الفلسفي ، بحيث أن امداده بهذا التأييد الجدلي لا يجعله موقفا فلسفيا .

إن العناد المتصلب الذي يتجاهل به توجندات التصورات المحورية للمثالية الألمانية التي يكرس لها مع ذلك كتابا باكملة ـ شيء ملحوظ . إذ يجب أن يكون هناك اعتراف أخير ، نوع من « الرقصة الأخيرة » ، وخاصة مع هيجل . وأنا لا أنازع بحال من الأحوال قيمة تفسيرات توجندات الممتازة لمشكلة اللغة الخاصة عن فتجنشتين ، أو وصف هيدجر الوجودي **للعلاقة الأولية بين الذات ـ بالذات** self — to — self relation في الآنية الانسانية ، وغير ذلك من الاستبصارات المماثلة التي نجدها عند ميد Mead في نزعته السلوكية الاجتماعية المستنيرة . فليس من شك أن هذه البدائل للمفهوم المثالي للأنا تقترح نفسها لأسباب شتى . ولكنها تترسم ـ كما نرى في حالة هيدجر ـ الخطوط التي وصفها نقد كيركجور المبكر للمثالية . وهذا يبين تواصلا يختفي وراء حجة توجندات يجعلها أقل أصالة ، وهذا التواصل إذا ظهر للعلن على نحو عارض ـ فلابد أن يترك أي إنسان على ألفة بهذه المسائل . في خضم من الشكوك .

« أنت ترى من وجهة نظر تحليلية ، أن العقبة في التصور الهيجلي لا تكمن بحال من الأحوال في دعوى التناقضات الواقعية وفي « الجدل » الذي ينتج عنها ، بقدر مايكمن في الطريقة التي يتم بها تطبيق مفاهيم الهوية والسلب وما شاكل ذلك تطبيقا وصفيا في المقام الأول . والأمر الذي يبعث على حيرة المحلل اللغوي هو ذلك الاهمال الذي توحي به النماذج البدائية التي طبقت بها المقولات المنطقية تطبيقا

وصفيا – ومازالت تطبق – في المثالية الألمانية على أيدي أولئك الذين يتفلسفون وفقا لهذا التقليد الألماني على وجه التخصيص . وهذا يعني على نحو ما انتكاسا الى المرحلة السابقة على أفلاطون وأرسطو . الى مستوى التطور المنطقي الذي حققته المدرسة الايلية والسوفسطائيون الذين ساروا على هديها ؛ ففي ذلك العصر عندما بدأ الناس يتأملون هذه المفاهيم عن الوجود والتغير ، والهوية ، والحَمْل (بالمعنى المنطقي) ، أدى الافتقار الى التأمل اللغوي ، وإلى تفسير التحديدات التي هي في واقع الأمر لغوية في حدود الموضوعات ، وإهمال ازدواجات الدلالة أدى هذا كله الى مفارقات . وهذه المفارقات نفسها التي عمِّقت الآن بكل تأكيد وتدعمت على ما يبدو باتجاه الاهتمام صوب مشكلات الذاتية ، تتكرر في المثالية الألمانية ، غير أنها الآن مقبولة ، وتتخذ شكلا موضوعيا ومنهجيا . والحماسة لفكرة المذهب الفلسفي – وهو مذهب يتميز أساسا بفكرة اشتقاق المقولات المنطقية والأنطولوجية جميعا من مبدأ واحد – كان مآلها أن تمنح سذاجة التناول الوصفي مزيدا من التدعيم ... وكان هيجل يضع تفسيره « النظري » (العقلاني) للمفاهيم في مضاد « الفهم » و « الشعور الطبيعي » ، ولكنه كان يرى بحق أنه في تفسيره النظري ، يتحول طابع التناقض الموجود ضمنيا فعلا («في ذاته») في مفاهيم الشعور الطبيعي ، كما يفسرها – يتحول فيصير صريحا («موضوعا»)[٣٨] . .

ومن الخطأ – منذ البداية – أن نتهم هيجل بالسذاجة المنطقية في معرض مقارنته بأفلاطون وأرسطو . ذلك أن « علم المنطق » عند هيجل كما يُعْرض علينا في صلته الواضحة من حيث التعبير عنها – بمؤسس المنطق عند القدماء[٣٩] يتمتع برهافة مفرطة[٤٠] . كما لا يمكن أن يثار أي تساؤل عن نقصٍ في الوعي المنهجي بالطابع اللغوي للمفاهيم المنطقية بوجه عام[٤١] . ومع ذلك فإن نظرية هيجل عن « القضية النظرية »[٤٢] التي تعرضت لكثير من النقاش ، سواء اتفق معها المرء أو خالفها – تبدو غير معقولة تماما إذا لم يرجع المرء الى الرابطة التي لا تنفصم بين

البناء المنطقي والشكل اللغوي . بل قد يختزل المرء مضمون الفلسفة النظرية المحتقرة كله في صيغة واحدة وهي أن الفكر الفلسفي يصل الى الوعي بروابطه مع الأشكال المعطاة مسبقا لحديثنا المعتاد والمفهوم للجميع في الجمل الحملية ، كما أنه يتصالح معها . وليس النظر الفلسفي نزعة آلية للفكر الخالص منفصلا عن اللغة ، وقد منح استقلالا ذاتيا في موقف ساذج . إذ ينشأ أولا على خلفية علاقة أُحسن تأملها باشكال الفهم والقول التي توجد تحت تصرفنا والتي نمارسها باستمرار قبل أن نشرع في التفلسف .

والنقد الذي يردده توجندات من أن المسألة كانت محاولة لم تخرج الى التصريح التام أبدا -لتغيير الاستعمال العادي للكلمات في شيء من الاهمال -هذه المحاولة ليست على هذا سليمة ، أو أصيلة بوجه خاص . والواقع أنها مجرد تواتر لذلك الاحتجاج الذي يبديه الوعي الطبيعي ضد الفلسفة ، والذي ارتفع منذ عصر هيجل - وكان هيجل نفسه قد تنبأ به - بل كان هو الذي تلقاه حقا . وقد زوّدت النسخة المشتقة من التحليل اللغوي هذا الاحتجاج بإسلحة حديثة ، ولكنها لم تغيرّ شيئا من صميم الاعتراض . وهذا الاحتجاج يرتفع دائما في الازمنة التي يبدو فيها أن الفلاسفة يتحدثون على نحو يختلف عن الناس في الحياة اليومية . وينبغي على كل حال أن يكون الفيلسوف هو آخر من يدهش لهذا . بل ينبغي عليه أن يعرف من تاريخ الفلسفة أنه - بوصفه فيلسوفا - يكون عاجزا من حيث المبدأ عن الغاء هذا الاختلاف .

وعليه قبل كل شيء الا ينغمس في الوهم الذي مؤداه أن مداولات التحليل اللغوي من طراز العلاج الذي أقدم عليه فتجنشتين ، بكل ما فيها من حرص مرضٍ على التفاصيل . وبكل مجاهداتها مع المفارقة ، تلك المداولات التي قصد بها وضع تشخيص دقيق للانحرافات عن الاستعمال العادي للألفاظ وعلاج هذه الانحرافات - هذه المداولات هي نفسها مَثَلٌ على الاستعمال العادي للغة . والتحليل اللغوي الذي يحجم عامدا عن استخدام المصطلحات المتقعرة لن يصبح

لهذا السبب لغةً للحياة اليومية . فهو لا يتحدث لغة الحياة اليومية لأنه يتحدث عنها . والوعي الطبيعي يدرك تمام الادراك اختلاف اللغة الخاصة للفلسفة حتى ولو كانت في أشكال أقل حدة في تضادها مع الحس المشترك من جدل هيجل على سبيل المثال . ذلك أنها تسمح لنفسها بان تنخدع بالأشكال المألوفة التي يتخذها التعبير في اصطناع شديد عما ينبغي أن تبدو عليه اللغة الطبيعية الحقيقية . وعلى الرغم من كل شيء يظل التحليل اللغوي في نظر الوعي الطبيعي على مستوى اللغة اليومية ـ يظل فلسفة . فالتحليل اللغوي لا يرجع أبدا رجوعا حقيقيا الى منطقة الحديث العادي السابق على الفلسفة ، وإن أراد ذلك بشدة . ولست أرى كيف يمكن أن يُفْترض أن إلغاء الفلسفة لذاتها فعل فلسفي عظيم ، أعني أن يهتم المرء بانه ينبغي علينا إلا نتحدث في المستقبل إلا على النحو الذي تحدث به كل الناس دائما والذي سوف يستمرون في الحديث به سواء كانت هناك فلسفة أو لم تكن . وأيا كان الأمر ، فإن مشكلة الوعي بالذات لن تتلاشى في الهواء بهذه الطريقة .

كلمة عن نظرية العلم

ليست فلسفة العلم بمعناها الصحيح إلا نتاجا للقرن التاسع عشر . وحتى قبل ذلك بالطبع ، كان لدى الفلسفة أشياءُ تقولها عن العلوم التي وجدت مبررا لوجودها يتجاوز مبررها الخاص فقد تناول أرسطو وبيكون وديكارت ـ على سبيل المثال ـ تصور العلم وإجراءاته داخل الاطار الصريح للمنطق الفلسفي وعلم المناهج . وكان الأمر يحتاج ـ على كل حال ـ إلى تقدم جرىء في العلوم التجريبية الخاصة في القرن التاسع عشر ، مع تدهور مُوْاكب في صحة المذاهب الموسوعية القائمة على منابع العقل الخالص لانزال الفلسفة التي احتلت تلك المكانة الرفيعة من قبل ـ الى القيام بدور أكثر تواضعا . وبالنظر الى واقع العلم الذي لايعتريه الشك تحولت الفلسفة تحولا تاما إلى منطق للفلسفة العلمية والبحث . فلم يعد مجرد جزء من الفلسفة ، بل أصبح اهتمام الفلسفة جميعا . وبقدر ما تسعى الفلسفة إلى فرصة للبقاء في مناخ العقلانية العلمية الذي لا تردد فيه ، كان لابد لها

من التنازل عن جميع إدعاءاتها التي تمضي الى ما وراء ذلك . وكان الحُكْم الوحيد الذي تصوره وضعية جماعة فيينا على كل ما يتجاوز منطق الجمل العلمية هو أنه « ميتافيزيقا » ، يُنْظر اليها على أنها ضرب من « شِعْر الفكر » الذي ينبغي إلا يؤخذ مأخذ الجد .

بيد أنه من المعروف منذ أمد بعيد أن العقيدة الوضعية حافلة بالتصدعات . والتطورات المهمة فلسفيا جعلت تأخذ مكانها دون شك عند النقطة التي تداعت فيها الاتباعية ، وأصبح استئناف الفلسفة أمرا ممكنا بعد اتصالها المثمر بالعلوم التاريخية للانسان والمجتمع ، وان يكن قد قطع على نحو متطرف بواسطة النزعة الفزيائية physicalism الصارمة التي نادت بها مدرسة فيينا . وقد كانت هناك في الخمسينيات والستينيات حركة وطيدة العزم على الابتعاد عن المواقف الكلاسيكية ، بحيث جعلت من المسموح به تصور توليفات كان يمكن إن تثير الرعب في نفوس الوضعيين . ولم تعلب الفلسفة الألمانية ، فيما عدا بعض الاستثناءات ، إلا دورا غير مباشر في هذه الحركة ، بغض النظر عن استجابتها لحالة المناقشة الدائرة في بريطانيا وأمريكا . فالجيل المؤسس للنظرية الكلاسيكية في العلم مثل كارناب Carnap وريشنباخ Reichenboch وهمبل Hempel إما أن يكون قد غادر اوربا فعلا في وقت مبكر ، أو أن يكون قد أرغم على الهجرة . وفي الهجرة نشأت بعدئذ بالتعاون مع التقاليد الوطنية مثل البرجماتية ـ المدرسة السائدة التي قامت حتى وقت قريب بتعريف ماهية نظرية العلم .

كان الموقف السياسي في ألمانيا قد قطع الاتصال بين الفلسفة المحلية والتطورات العالمية ما يقرب من عقد كامل . ثم جاءت بعد الحرب الفلسفة الظاهرية وفكر هيدجر المعادي للعلم على نحو صارخ ، فشكَّل هذا كله حينا من الزمن حائلا عن الفهم . ومنذ ذلك الحين عادت نظرية العلم بنفس الطريقة التي عادت بها الفلسفة التحليلية للغة ، فكانت سببا في تشجيع الجهود الجريئة للاستيعاب والاندماج المنتج . ولا يتجافى مع الانصاف حقا أن نقول إنه بمعزل عن الجماعة

التي تحلقت حول ب . لورنتسن P. lorenzen ، لم تظهر اسهامات أصيلة للمسائل الأساسية المعتمدة في نظرية العلم من جانب الفلاسفة الألمان في الفترة التي اعقبت الحرب - إلا نادرا . وعوضاً عن هذا ، كانت هناك طائفة من المحاولات النبهة والعبقرية أحيانا في سبيل المتوسط mediation . وما من أحد يقتنع بإن مستقبل نظرية العلم ، إن كان للعلم نظرية على الاطلاق . يكمن في هذا الاتجاه ، لن يشكو من هذا التوسط بوصفه عيبا . إذ ينبغي على كل حال أن يمثّل النموذج الكلاسيكي لـ « فلسفة العلم » ابتداء من شليك schlick وحتى كواين QUine فصلا مكتملا في تاريخ الفلسفة . هذا التشخيص لا ينفي بحال من الأحوال إمكانية إجراء مزيد من البحث المجدي على هذا المنوال ، ولكن ، قد يشك المرء فيما اذا كان من الممكن اكتساب أرض جديدة ذات دلالة باتباع تلك المسالك المطروقة تماما .

وكعلامة على الاستجابة المشار اليها آنفا ، والجهود المرتبطة بها لتحقيق نوع من التوليف ، تطورت ثلاثة مراكز للاهتمام معترف بها في الفلسفة الألمانية في العقود الأخيرة . وأحد هذه المراكز خاضع لتأثير **كارناب والاتباعية (شتجمولر** stegmüller) ، والثاني لتأثير **بوبر واتباعه (العقلانية النقدية)** . اما المركز الثالث فقد تطور بوصفه حركة ألمانية صرف من البديات المبكرة لـ هـ . دينجلر H. Dingler (لورنتس ومدرسة ايرلانجن Erlangen) . وبين هذه المعسكرات جميعا تقوم خطوط متقلبة من الارتباط والاختلاف . بيد أن الجدال الذي دار حول مواقع **فن التأويل و الجدل** (الديالكتيك) قد حشد قدرا كبيرا من الطاقة الفكرية . والأمور في حالة كاملة من التدفق بحيث أن التخطيط الذي نقدمه هنا يمثل تبسيطا مسرفا .

ويمكن أن نرى الصورة كأوضح ما تكون في رأيي ، إذا تتبع المرء التحدي الذي يمثله بوبر وخلفاؤه (مثل كون Kuhm وفييرا بند Feyerabend) . فالاستجابات الفلسفية لهذا التحدي هي اجدر ما تكون باهتمامنا . فبالقياس اليها

يصبح كتاب شتجمولار الأكبر magnum opus الذي يعد نتاج جهـوده المتوحـدة والذي يسعى فيه الى وضع تجميع مستقل وتحليل متبصر لـ « مشكلات ونتائج فلسفة العلم والفلسفة التحليلية » في عدة مجلدات[٢٢] ـ يصبح هذا الكتاب أقل اهمية رغم ما تستحقه مزاياه من تقدير .

ومهما يكن من أمر ، فإن صوت شتجمولار الذي يدافع عن وجهة النظر الاتباعية ـ مهم بالنسبة للمناطق النائية من نظرية العلم ، أما من حيث هو صدى للنظرية المُعْترف بها في معاقل نظرية العلم في العالم الأنجلو ـ سكسوني فإنه يبدو بالضرورة مُسْتعملا second — hand نوعا ما . ومن ثم ، فإنه قد يكون الحـذف النسبي لوجهة النظر هذه مسموحا به تحقيقا لأغراضنا .

وفيما يلي ، آثرت التركيز في اقسام ثلاثة رئيسية مُمَثَّلة على :

١ ـ العقلانية النقدية ، المستوحاة من بوبر ؛

٢ ـ الاثارة والتكيف لفلسفة كون شبه ـ التأويلية ، وفلسفة فييرابند شبه ـ الجدلية .

٣ ـ مدرسة إيرلانجن المسماة بالبنائية .

ولما كان القسمان الأول والثاني على الأقل لايمكن كتابتهما مع إغفال پوپر ؛ فإن عرضـا موجـزا لمنهجه الذي ألهم كثيـرا من التطورات ، لن يكـون خارج الموضوع .

موقف پوپر

كان پوپر أول من وجّه ضربة موفّقة ضد الوضعية وكان وثيق الصلة بحلقة فيينا التي كانت بدعة العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ، وإن كان يميل الى مغازلة وجوده على أطراف المؤسسة . ويمكن أن نرى كتاب پوپر « منطق البحث » logik der forschung الذي صدر في ١٩٢٥ على أنه كان في المقام الاول استمرارا ذكيا

لمناقشة الأسس التجريبية للنظريات العلمية[44] ، وإن يكن مواليا أساسا لتراث جماعة فيينا . وربما لم تتضح قوة التحرير المتفجرة التي تضمنها هذا الكتاب لبوبر نفسه إلا على درجات . وقد تأخر التأثير الواسع لهذا الكتاب بسبب الهجرة ، ولم يصبح ملموسا إلا في وقت متأخر نسبيا ، وبدأ بعد الحرب العالمية الثانية من المكان الذي يعمل فيه بوبر وهو مدرسة لندن للاقتصاد ، وكنتيجة لكتابات مثل : « المجتمع المفتوح وأعداؤه » و « إملاق النزعة التاريخية المسرفة » اللذين استخلصا نتائج **سياسية** من الأفكار الأساسية في « **منطق البحث** » . ونتيجة للانطباع الذي تركته هذه الكتب ، ظهرت الترجمة الانجليزية لرائعته الكبرى في نظرية العلم التي كتبها في الثلاثينيات لأول مرة في ١٩٥٩ تحت عنوان : « منطق الكشف العلمي »[45] . ويبدأ تأثير بوبر واضحا في ألمانيا منذ ذلك التاريخ[46] . وكان على هذا الفيلسوف المتحدث أصلا بالألمانية أن مر من خلال العالم الانجلوسكسوني قبل أن يجد في ألمانيا فهما واسعا في الستينيات حتى خارج دوائر الفلسفة الأكاديمية . وهكذا ، لايخلو من الدلالة أن الديمقراطية الاشتراكية الألمانية ـ على سبيل المثال ـ عندما ارادت أن تتنكّر لمؤسسها كارل ماركس ؛ اختارت أن تستبدل به كارل بوبر بوصفه إشبينها الايدلولوجي المقدس[47] . ووجد الكثيرون أنه من الممكن أن يتوحدوا مع فلسفته التي تعد مزيجا من التنوير الكانتي وهندسته الاجتماعية الاصلاحية .

وقدانبثقت بداية بوبر الجديدة في « **منطق البحث** » من صعوبة باطنة كامنة في النزعة الوضعية . فقد رأى أصحاب نظريات العلم في فيينا أن وحدة العلوم الحقيقية جميعا ينبغي أن تقوم على النموذج الفيزيائي : فجمعوا في نسق واحد شامل جميع القضايا التي تحتوي على مضمون تجريبي تقدمه العلوم ، وقاموا بتنظيمها مستعينين بفلسفة المنطق . وفي هذا النسق من القضايا كان

العلماء مسؤولين ـ اذن ـ عن « المادة » ، على حين كان الفلاسفة ـ من ناحية اخرى ـ مسؤولين عن « الشكل » وهذا النسق من القضايا الذي أخذ بناؤه يرتفع شيئا فشيئا وفقا للقواعد البنائية الصورية ـ يمتد من أعلى القضايا وأكثرها عمومية ـ أي القضايا الكلية للقانون الطبيعي أو توحيدها في نظرية علمية ـ لتصل الى ابسط الق..ايا التي لاتقبل التحليل من بعد ، والتي تؤلف أساس البناء بأكمله . فإذا نظرنا اليها من وجهة النظر التحليلية ، فإنها تُسَمىَّ القضايا الذرية ، أما من وجهة النظر التحليلية فهي جُمَل الملاحظة أو البروتوكولات او القضايا الأساسية . والأساس يمنح النسق بأكمله مضمونَه التجريبي ، وهنا تأخذ التجربة الغفل في الأصل صورتها على هيئة قضية .

ومهما يكن من امر ، فإن الطريقة التي ينبغي أن يُفْهم بها تكييف التجربة مع نسق القضايا فهما صحيحا ظلت موضع جدل شديد . فمن ناحية نجد أن قضايا الأساس المتنازع عليها هي أيضا قضايا كسائر أجزاء النسق الأخرى المبنية عليها ، ولكننا نجد من ناحية أخرى ، أن الأساس ينبغي أن يكون على اتصال مباشر بالواقع ، بحيث لا يكون بناؤه بواسطة المنطق . ولا مجال هنا لاعادة تشييد نظرية الأساس التجريبي بكل ما يقتضيه هذا من اقتراحات ومراجعات وتعديلات(١٨) . والحقيقة أن مشكلة الأساس ، أيا كان تأبيها على أشكال الخطط التي تتخذ هيئة الذات ـ موضوع ، واتجاهها التام الى التحليل المنطقي لنسق القضايا ـ أيا كان هذا او ذاك ، فإنها وريثة المشكلة التقليدية في نظرية المعرفة ، ألا وهي : كيف نصل الى معرفة أي شيء عن الواقع ؟

كان نوعا إذن من أنواع التحرر عندما قام بوبر بتحويل الانتباه الفلسفي من منطق القضايا الى منطق البحث . فقد عمد الى تذكير الفلاسفة بأنه ما من علم يتقدم على نحو يتمشى تماما مع المثل الأعلى الوضعي . ذلك أن واقعة العلم التي

يدور حولها كلام كثير أُبدلت سرا مرة آخرى ببناء واهٍ للعقل الفلسفي الذي لم يكن أقل دجماطيقية من الميتافيزيقا الملعونة القديمة ، ولكنه كان بالتأكيد أقل منها من حيث رهافة الفكر . ولو أن المرء نظر الى عملية البحث بوصفها العلامة الحقيقية على العقلانية العلمية ، فلم يرى عندئذ نسقا جيد الترتيب للقضايا ، بل الأحرى أن يرى تحاورا بين « التخمينات والتفنيدات » في الاطار الذاتي المشترك الذي يضم المشاركين في البحث . فالنظريات والفروض تُقْتَرح ، ثم تخضع للاختبار النقدي ، وهي تُقْبل أو تُرْفض في ضوء البنية التجريبية والملاحظة اللتين تظلان بدورهما مفتوحتين لمزيد من الاختبار النقدي . والمحكمة النهائية للاستئناف ليست نوعا من « البناء المنطقي للعالم » يعكسه العلم الموحد على نحو مُحْكم ، كما أراده كارناب أن يكون ، كما انه ليس مجموعة من البروتوكولات أو القضايا الاساسية المشبَّعة بالتجربة على شاكلة مادار في ذهن كل من نويرات Neurath وشليك Schlick[٤٩] . فمحكمة الاستئناف العليا هي معيار « النقد » الذي يذعن له الباحثون كافة . هذه العقلانية النقدية التي حركت عملية البحث في البداية بوصفها تفاعلا بين الذوات العاكفة على المعرفة ، لايمكن أن تشتق من أي شيء آخر سواها . بل انها لا تتطابق مع قواعد المنطق الصوري ، وهي ترجع في نهاية التحليل الى قرار حر . فالعقلانية النقدية تنبع في الأصل من قرار .

وإذا لم تكن المظاهر مضللة تماما ، فإن الخطوط الاجمالية الباهتة للموقف الكانتي يمكن أن نلمسها في هذا ، أو على كل حال في نسخة ج . ف . فريز J. F. Fries الأنثروبولوجية . كان فريز يعتقد[٥٠] أن تحيزات كانت المتعالية ينبغي أن تُسْتَبْعد ، على حين أنه كان يرى في الانشطة القبلية للذاتية وقائع لعلم النفس التجريبي . والتفسير الواقعي لكانت ما هو إلا وقاية ضد الأخطاء اللاحقة للمبالغات المثالية التي ارتكبتها الفلسفة المتعالية النقدية بوجه خاص . وكان بوبر على ألفة بتناول

مريز من خلال ليونارد نلسون leonard Nelson ويوليوس كرافت Gulius Kraft[٥١] .

« والنقد » يعني عند كانت التحديد المنهجي لعقلنا بالنسبة لعالم التجربة . فنحن نسقط تلقائيا اشكالا نظرية لتنظيم الواقع الذي نسمح بتحديده ، أي نحده بالمعطيات " .ريبية . والنقد الفلسفي يحصر العقل في حدود الواقع المعطى بدلا من أن يتركه حرا في اسقاطاته الخاصة . وليس ثمة شيء خارج العقل نفسه يدفعنا على الاطلاق لاتخاذ هذا الموقف بالتحديد الذاتي النقدي للعقل . وتدين العقلانية النقدية التي تتلمس طريقها بين اندفاع الميتافيزيقا والنزعة الحسية المبتذلة ـ وتدين بوجودها لقرار يتخذه العقل . ولا أريد أن أغالي في تقدير العناصر الكانتية في بوبر ، ولكنني اعتقد أن هذه المماثلة قد اسهمت سرا في استقباله في الفلسفة الالمانية المعاصرة . وكما كان على النداء « العودة الى كانت »[٥٢] الذي اطلق مبكرا أن يناضل ضد المبالغة المثالية ، فكذلك يُعد اليوم الاتزان النقدي الذي أضفى عليه المنهج العلمي شرعيته ـ سلاحا مناسبا لصد هجمات نزعة التعمية التأويلية والأساطير الجدلية عن التاريخ والمجتمع . وهذا على كل حال ـ هو رأي « العقلانية النقدية » .

العقلانية النقدية

الممثل الرئيسي للعقلانية النقدية هو هانز آلبرت Hans Albert كان اقتصاديا بحكم المهنة ، ولكنه صار فيما بعد مفسِّر بوبر في ألمانيا ، لأنه كان يبحث عن نظرية في العلم تكشف عما في الوضعية من ضيق في النظرة ، ويمكن أن تنطبق على العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء ، وتسمح بإقامة جسر يمتد بين المعرفة العلمية والقرار السياسي . وكانت العقلانية النقدية تطمح الى الجمع في نفسها بين هذه المزايا جميعا . وقابليتها للتطبيق على اشد المجالات تباينا اجتذبت التأييد من جوانب عديدة للبرنامج الذي يشع بمعقولية الحس المشترك المستنير . ولكن ،

سرعان ما حسبت هذه القوة المزعومة على أنها ضعف عندما كانت المسألة تتعلق بإضفاء شيء من التوضيح الفلسفي والدقة على مبادىء النقد .

وبدأ آلبرت بهجوم شديد الذكاء على النموذج التقليدي للعقلانية في الفلسفة والعلم . فقد كانت العقلانية مرتبطة دائما بـ « الأساس » وهذا ـ على كل حال ـ خطأ عميق الجذور وبالتذكير بالبارون الخرافي فوق مونشهاوزن Baron von Münchhausen الذي انتزع نفسه من المستنقع بإن شد شعر رأسه ، أدخل آلبرت الفهم المألوف للعقلانية فيما أطلق عليه اسم « ورطة مونشهاوزن الثلاثية » . ويعني بذلك إنه إما أن يقع البحث عن الأسس في تراجع لامتناه دون أن يتم مهمته الموكولة اليه ، لأن كل أساس يتطلب هو نفسه بدوره أساساً آخر ؛ وإما أن يتقدم الأساس في حلقة ، ويفترض مسبقا ما يفترض أنه يثبته ، ويكون مآله الفشل في هذه الحالة مرة ثانية ؛ وإما أن ينتهي الأساس أخيرا الى نقطة متعسفة ، وبدون أي سبب يوقف القرار عند نوع معين من البيِّنة .

وهكذا ، كان لابد بالتالي من التخلي عن تصور العقلانية من حيث انه يستند الى أساس من اليقين كان مقبولا منذ عهد أفلاطون وأرسطو واستمر خلال العصر الحديث كله . فليست المسألة مقتصرة على أن اليقين الذي نطمح اليه لاسبيل الى بلوغه ، وأن له تأثيرا رجعيا يحبذ النظريات القائمة التي تبحث عن مجرد توكيدها بروح قطعية (دجماطيقية) . وإنما من الجدير بنا أن نفهم مرة واحدة والى الأبد عكس ذلك وهو « أن جميع ضروب اليقين في المعرفة مفبركة ذاتيا ، ومن ثمّ فإنها خالية من كل قيمة عندما نكون بصدد فهم الواقع . »[٥٣] وبدلا من ذلك يجب أن نمنح مكان الصدارة لـ « فكرة الاختبار النقدي » فهي لا تنغمس في وهم العثور على نقطة أرشميدس التي يمكن أن تؤسس عليها معرفتنا ، ولكنها تبدأ من الطابع المُخَادِع لكل معرفة ، ولا تستخلص أي شيء من مجال رؤية النقد . وكل من

لايتطلع الى اليقين المطلق ، ولا يحصِّن نفسه دجماطيقيا أيضا ضد الاعتراضات ، يجب عليه ـ لصالح حل المشكلات التي لا تكف عن الظهور ـ أن يشارك في عملية اختبار أي فرض او اقتراح أيا كان اختبارا نقديا .

ليس علم المناهج ـ إن أردنا الحق ـ سوى التكنولوجيا الأساسية للوصول الى حل ، ومن ثمّ فإنه يوجّه صوب وجهات نظر تقويمية معينة ـ الى تلك النقاط التي ترتبط بالتطلعات الانسانية الى معرفة الواقع ، وبالتالي الى الحقيقة . وقبول منهج معين حتى وان كان منهج الاختبار النقدي ينطوي من هذا الجانب على قرار أخلاقي ، مادام يدل على افتراض ممارسة منهجية للنتائج المهمة في الحياة الاجتماعية ـ وهي ممارسة ذات دلالة كبيرة ـ لا من اجل تكوين النظرية وصياغة النظريات وتفصيلها واختبارها حسب ، ولكن من أجل تطبيقها أيضا ، ومن ثمّ ، من أجل دور المعرفة في الحياة الاجتماعية . ونموذج العقلانية الذي تقترحه النزعة النقدية ماهو الا تخطيط اجمالي لشكل من أشكال الحياة أو نوع من الممارسة الأجتماعية ، ومن ثمّ فإن له دلالة أخلاقية ، ودلالة سياسية فيما وراء ذلك . وهو ليس مبالغة بحال من الأحوال ، وانما هو توكيد لرابطة بسيطة تتضح معقوليتها في يسر ، عندما يشير المرء الى أن مبدأ الاختبار النقدي بمعزل عن أي شيء آخر سواه ـ ينشيء ارتباطا بين المنطق والسياسة .(٥٤)

وهذا مطلب عظيم ! فهل هناك حقا إجراء واحد يمكن تطبيقه على أية مشكلة أيا كانت ؟ وهل هذا هو المقصود من « النقد » ؟ وهل ترغمنا الأخلاقية على اعتناق الموقف النقدي ؟ وهل حل اللغز القديم لوحدة النظرية والتطبيق يكمن في ارتباط المنطق بالسياسة ؟ فلنفحص المسألة بمزيد من التعمق . إن التكنولوجيات تمثل أدوات جيدة التكيف عالية التطور في التغلب على مشكلات محددة . فللأدوات وظيفة ، ولكنها بالنسبة لغاية دائما . وبدون معلومات مضبوطة عن النهاية

المعينة ، وبدون تحديد المهمة التي ينبغي التغلب عليها أو الطابع الخاص للمشكلة التي تواجهنا ، لايمكن أن نجعل التكنولوجيات مضبوطة أو كاملة . فإذا لم أعرف طبيعة المشكلة ، فإن كل ما أستطيعه هو أن اتخبط عشوائيا على نحو عرضي تماما ويتوقف على الحظ ، ولا يمكن أن نخلع عليه وصف التكنولوجيا الذي يرن في الاسماع رنينا محببا .

بيد أن المشكلات لا تظل غامضة على كل حال . ومن الممكن تحديدها بوضوح ؛ فهذه مسألة تتعلق في المقام الأول بمعرفة الواقع او الحقيقة . ومن أجل هذا توجد بالتأكيد مناهج خاصة جدا للتقدم في تحديد المشكلة وقد قدمت نظرية المعرفة والعلم مفاهيم تزداد صقلا يوما بعد يوم لهذا الغرض . وليس من شك أن لمعرفة الواقع مشكلة تختلف من حيث نوعها تمام الاختلاف عن المشكلات التي ينبغي حلها في السياسة ؛ ذلك أن مشكلات الحقيقة ليست هي مباشرة مشكلات الحياة الاجتماعية الانسانية . وبالطبع ربما لم يكن من الممكن في نهاية الأمر حل المشكلات السياسية والاجتماعية دون عنصر من عناصر الحقيقة أو دون المعرفة الملائمة لمنطقة الواقع المتصلة بتلك المشكلات . وفلسفة التطبيق منذ أن وجدت وهي ما برحت تدافع دائما عن هذا الخط . غير أن الافتراض المسبّق للمعرفة من أجل أغراض السياسة والحياة العملية ليس هو بحال من الأحوال المشكلات الخاصة نفسها بهذا الميدان نفسه . وينبغي أن يكون المرء مدركا لخصوصيات المشكلات التي تظهر في الحياة اليومية ، وأن يجعل من الواضح أنها متعلقة بالفعل الموجّه لأهداف خاصة . وبهذا الصدد ، تختلف المشكلات العملية عن المشكلات الخاصة بالواقع ، ولا ينبغي الخلط بين الاثنين لمصلحة التطبيق الكفء نفسه والوعي الذي يفترضه التطبيق مسبقا ـ بالطابع الخاص للمشكلة التي نسعى الى حلها في الفعل أولا تفتح الطريق للتطبيق بالمعنى الحقيقي تماما . وباختصار إذا

كـان للحديث عن التكنـولوجيا أي معنى ، فـلا بد من الاعتـراف بخصوصيـة المشكلات التي نبحث عن حلها ، كما ينبغي بكل تأكيد الاعتراف بان **الفرق بين معرفة الواقع والسياسة** مهم هنا .(٥٥) .

والاحـاق في ادراك مثل هذه التمييزات في تصور المشكلة يتجاوب مباشرة ، في برنامج العقلانية النقدية مع خـواء **مفهوم النـزعة النقـدية** . « والنقـد » كمصطلح نشأ من لغة الاغريق القانونية ، وكان يعني في الأصـل « فصلاً » أو « حكماً » . فالحق يُفْصل عن الباطل ، ويصدر الحكم النقدي ! وبالنظر الخاص الى شيء ما دائما . وهكذا كان النقد يتطلب معيارا يمكن أن يقاس عليه ما هـو معطى في أية حالة خاصة ، ويُقَدَّر . وحتى عند كانت ، مازالت فكرة « محكمة » النقد فكرة حية(٥٦) ، إذ يجري تقويم ادعاءات المعرفة الانسـانية وفقـا لمعايـير العقل ، فإما أن يتعرف بشرعيتها ، أو تُرْفض . وفيما يتعلق بالمعرفة النظرية ، يستخدم العقل معيار فهم الواقع التجريبي ، وبالنسبة للمسائل العملية يلجأ الى القانون الأخلاقي(٥٧) .

فالنقد بدون معيار يعد عبثا وتقويم شيء ما لايمكن أن يتم إلا بالرجوع الى شيء آخر سواه : الشيء الأول هو المراد تقديمه ، والثاني هو المعيار المستخدم . ومن الممكن ـ بالطبع ـ تقويم المعايير نفسها ايضا على نحو نقدي ، ويجري هذا في حدود ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لأداء وظيفة المعيار . ولكن حتى هنا يوجد معيار للتقويم ، هو وظيفة المعيار بوجه عام . ومن المؤكد أن شمولية النقد عند اتباع پوپر تفضي الى رفض حالة المعيار الملائم للتقديم . ويبدو انهم ينظرون الى المشكلات جميعا على قدم المساواة ، وبالتالي فإنه في جميع الحالات سواء منها حالات العلم أوحالات السياسة ، ثمة حل واحد يوصون به إلا وهو : النقد ، أيا كان المقصود بهذه الكلمة .(٥٨)

وإذا أمعن المرء النظر بحثا عن التعريف الحقيقي للنقد ، فإنه يجد هذا التعريف - عند آلبرت - مطابقا لأساس العقلانية على أوثق نحو ممكن . فإن يكون المرء **نقديا** معناه أن يكون **عقلانيا** ، بينما يوصف الاجراء العقلي دائما بإنه نقدي . فكيف نفهم هذا التطابق ؟ فالاجراء العقلاني يضاد الاجراء القطعي (الدجماطيقي) على نحو عام تماما ، إذ يستند الاجراء القطعي إلى مسلمات تعسفية ، كما انه يحمي نفسه من الاسئلة والاعتراضات . فالقطعية إذن هي رفض المزيد من المعلومات . فما هي المعلومات المطلوبة التي يمكن أن تحيل الشخص القطعي إلى مجادل عقلاني ؟ وما هو الشيء الذي يُسْأل عنه المرء في المناقشات النقدية ؟ إنه **تبريرات** للمعتقدات أو التوكيدات تكون موضوع السؤال في المناقشات ، ويؤيد بها المجادل موقفه . وكل من يجادل جدالا عقلانيا يكون على استعداد - بدلا من الادلاء بتوكيدات قطعية - لتقديم تبرير من ذلك النوع الذي يمكن أن يقدِّره أي انسان ، ويمكن قبوله أو رفضه ، أو اتخاذه موضوعا لمزيد من البحث . والمعقولية العامة التي تتمتع بها أسس التوكيدات تحصِّن هذه التوكيدات في وجه الأسئلة النقدية . والمهمة الجدالية التي ترمي الى استخلاص الأسس يمكن أن تمضي الى النقطة التي تكون فيها من الصحة ومن الوضوح عموماً لدرجة ينتهي عندها النقد ، وبحيث يُرى الموقف الذي ندافع عنه عقلانيا .

وأن نقول هذا - على كل حال - معناه أن نعود مرة أخرى الى النموذج التقليدي للتبرير الذي هجره آلبرت في إصرار . ومن المؤكد أن ما هو مطلوب في إطار الحجاج العقلي ليس **التبرير النهائي** بمعنى المبادىء التي لاسبيل الى تجاوزها على الاطلاق ، المبادىء النهائية والفدة بالضرورة للكائنات العاقلة جميعا . والى هذا الحد ، كان آلبرت مُحقاً عندما أقام ورطة مونشهاوزن الثلاثية ليواجه مسلَّمة التبرير النهائي . والتبرير الكافي لا يقتصر فهمه على معنى التبرير النهائي ، وكان

آلبرت يتحاشى هذه النقطة في إصرار شديد . وما برح مفهوم العقلانية يرتبط يقينا - كما ارتبط دائما - بمفهوم للتبرير - مفهوما على صورة أكثر اتساعا - بمعنى **منطق المحاجة** . وعلى هذا ، فإن الامكانات التالية مفتوحة لمن يدافع عن العقلانية النقدية . فإما أن يقدم لنا معيارا للتقديم المتصل بالموضوع في ضوء النمط المعطى للمشكلة التي تتطلب حلا ، بحيث يكون مستقلا عن مفهوم النقد الخالص بما هو كذلك ، وإما أن يقوم بتوضيح فكرة النقد بلغة العقلانية ، حيث يعني « الاجراء العقلاني » الاستعداد للتبرير الجدالي في سياق المناقشة النقدية . وعلى أي حال ، فإن « فكرة الاختبار النقدي » لا تتمتع - في حد ذاتها - بأي معنى واضح .

وثمة مخاطرة كبرى تهدد هذه الفكرة هي **إحالة دجماطيقية للنقد** يجري التلميح اليها خفيةً . فإذا لم يُوَضَّح مفهوم النقد حقيقة أن المعايير التي يمكن تمييزها عن نشاط النقد نفسه قد بُيِّنت ، وهي المعايير التي تتمتع بالصحة والتي تثبت صحتها للنقد بأنه حتى النشاط النقدي مازال خاضعا لها - إذا لم يتضح ذلك المفهوم على هذا النحو - فإن النقد ومعايير النقد تتطابق دون تمييز . ومن ثم ، فإن كل ما يمكن تمييزه من موقف النقد قابل للنقد على أساس أنه متميز عن هذا الموقف : ذلك أن كل شيء يمكن أن ينخرط في مقارنة اختبار نقدية مع هذا الموقف . وهنا يصبح موقف النقد الذي نتخذه في الوقت نفسه مقياسا لكل معايير الاختبار محصَّنا ضد أي هجوم . وهذا يبلغ بالدجماطيقية الى اقصى درجات التشدد ، التي لا تتحصن من الخارج حسب ضد النقد ، ولكنها تقطع الأرض تحت أقدام الاعتراضات النقدية جميعا ، لأن فكرة النقد عموماً مطابقة فعلا للموقف .

ولا يوجد غير علاج لهذا التضليل الذاتي هو « **النقد الذاتي** » . فالاختبار النقدي الذي نقوم بتطبيقه على موقف آخر ينبغي أن يكون متهيئا لممارسة نقد

نفسه أيضا . وبدلا من ذلك اتهم آلبرت - في غمرة حماسته للنقد - تلك المواقف التي لا يتفق معها أو التي انتقدت العقلانية النقدية - اتهمها بالدجماطيقية وباكتساب المناعة ضد النقد . حدث هذا لعلماء الاجتماع الجدليين[٥٩] ، ولعلماء النفس الماركسيين[٦٠] ، ولاتباع التأويل جميعا[٦١] ، سواء كانوا ينتمون الى مدرسة « نظرية الاتصال »[٦٢] أو الى اللاهوت التقليدي[٦٣] . وهذا يبين أنه حتى النقد نفسه يمكن أن يكون عرضة لتهديد الدجماطيقية الماكر : فالاستقامة الذاتية تحول دون النقد - الذاتي .

توضيح الفهم

ويطالب آلبرت - مُعارضاً التأويل - بإيضاح للفهم يمكن أن يخرجنا من ذلك التضاد المألوف منذ أمد طويل ، والذي لم يَعُد الآن مناسبا للعصر - بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية . فإذا كان من الممكن ايضاح الفهم فإنه سيكون على أهبة الاستعداد لتقديم منهج استنباطي نومولوجي (طبيعي - منطقي) لاستخدامه في الموضوعات الخاصة بالفهم . وبهذه الطريقة يمكن دحض ذلك الاستقلال الذاتي الذي يدعيه الذهن ، وتأسيس تفوق (أو علو) النزعة الطبيعية naturalism نهائيا. ويشير آلبرت أولا الى دلتاي Dilhey الذي ربط نفسه بالأساليب التأويلية القديمة ، عندما تصور التأويل بوصفه فن التفسير ars in ter pretand وهذا معناه في نظر آلبرت إلغاء الاحالة الأسطورية للتأويل الناشئة عن هيدجر وجادامر ، والتحرك صوب التفسير العقلاني المتزن . بيد أنه كان مخطئا عندما حاول أن يجعل دلتاي الشاهد الرئيسي في تأييد النموذج الطبيعي للتفسير الذي لا يسمح للذهن بأية قوى خاصة لا تتوقف على غيرها . والمقصود بالضبط من نموذج دلتاي المنهجي المتعمد للتعبير - وهو ذلك النموذج الذي ترك مثل هذا الانطباع في نفس آلبرت هو التمهيد للمطالبة بالاستقلال الذاتي الكافي للاجراء الخاص بفهم

المعنى جنبا الى جنب مع التفسير على النهج نفسه الذي تتعبه العلوم الطبيعية ومن هذا الجانب يعد دلتاي مؤسسا لثنائية المنهج التي تسعى العقلانية النقدية الى اختزالها الى وحدة ، وبالتالي التغلب عليها .

المرجع الثاني لآلبرت هو ماكس فيبر Max Weber ، وهنا نجد الموقف اشد تعقيدا .. ذلك أن فيبر كان يعتقد ـ كما هو معروف ـ أن علم الاجتماع هو « علم موضوعه تفسير معنى الفعل الاجتماعي ، بالتالي ، تقديم تفسير سببي للطريقة التي يتقدم بها الفعل والمؤثرات التي ينتجها »[٦١] . ولما كان الفعل يوصف بإنه سلوك إنســاني « من حيث أن الفاعـل أو الفاعلين يـرون أنه دال من الوجهـة الذاتية » ، فإن المطلب العلمي للايضاح لا يُلَبّى إلا إذا كان الفهم مفروضا من قبل ، وإلا تعذر علينا القيام بفعل له معنى .

وقد ظهرت كتابات كثيرة في محاولة مد جسر منهجي قابل للعبور بين فهم المعنى الذاتي للفعل ، وإيضاح العلية الموضـوعية للطريقـة التي يتقدم الفعـل بمقتضاها . وقد أصبح من المعترف به ـ كما رأينا ـ منذ أعمال آلفـرد شوتس Alfred Schütz أنه حتى **الفهم الذاتي للمعنى** ينطوي على أكثر من القواعد المجردة غاية التجريد لأعادة المعايشة re—Living المكثفة للذات البـاحثة التجـارب التي عاشها موضوع بحثه الذي يُعَد من جانبه ذاتا فاعلة . فلا يكفي أن يأخذ المرء نقطة انطلاقه أن المعنى المعطى للأفعال متاح للاستعمال فعلا على نحو ما ، لأننا جميعا ، كائنات بشرية الفاعل والباحث على حد سواء .

ويصنف فيبر الأشكال المتباينة التي قد يتخذها المعنى الذاتي بأنها « عقلية بمعنى محاولة تحقيق قيمة مطلقة من نوع ما » و «وجدانية ».و « تقليـدية » و « عقلية بمعنى استخدام الوسائل الملائمة لغاية معطاة » . وهذا التصنيف يمثّل منذ البداية تجريدا يقوم منذ البداية على **عقلانية الوسيلة ـ الغاية** ، ويوضع

تعريفة في حدود افتراق تدريجي عن تلك النقطة . وتأخذ عقلانية الوسيلة ـ الغاية مركز الصدارة لأنها هي الدافع على الفعل الأكثر « معقولية » من وجهة النظر العلمية . أما سائر الأشكال الأخرى فتقع على « حدود » الفعل الدال . ومن الجلي ان في هذا تفضيلا من جانب العالم الموضوعي بالنسبة لما يراه معقولا وما لايراه كذلك . وهكذا يعمل بناء العلم من حيث هو كذلك ـ على تحديد مجال الموضوعية الممكنة بصورة سابقة على كل بحث ، كما يقوم بتشييد هذا المجال وفقا لاهتمامات البحث السائدة .

واشد من هذا تعقيدا ذلك الشكل الذي تتخذه النقلة من الفهم الى الشرح ، او ترجمة المعنى الذي يحمله الفعل الى فروض شبيهة بالقانون لاستخدامها في الشرح الممكن[٦٥] . ولما كان علم الاجتماع لا يُعنى ـ على خلاف التاريخ ـ بالاطاحة الكافية بالحالة الفردية في خصوصيتها ، وانما يسعى الى الكشف عن الملامح المنتظمة العامة في السلوك الاجتماعي ، فلا بد له ـ حيثما يبدأ من المعنى المقصود ذاتيا ـ من أن يشيِّد عمومية موضوعة نفسه على نحو معين . وفيبر يفعل هذا مستعينا بما يسمى «النمط المثالي » ideal type الذي يوصف في وضوح بانه افتراض مساعد للعلم ، يُقْصد به اختزال التنوع في الواقع المعطى الى وحدة تكون اكثر ما تكون مقبولة من الوجهة العلمية لأنها أكثر ما تكون عقلانية بمعنى الوسيلة ـ الغاية . وهذا النمط المثالي للتنسيق الصحيح موضوعا للغاية والوسيلة ، للفعل وللنتاج المقصود . يتيح لعلم الاجتماع أن يصوغ افتراضات أشبه بالقانون تتمشى مع الواقع ، وإن لم يكن ذلك دائما إلا على درجة معينة من التقريب . هذا البناء يثبت ـ على كل حال ـ أنه ضروري إذا كان لابد من القيام بتلك الخطوة من الفهم إلى الشرح النومولوجي (المتصل بالقوانين العلمية أو التقنيني) .

ولا أريد أن أمضي في مزيد من المتابعة لبرنامج فيبر وللأجوبة التي رَدَّت عليه فيما بعد حتى يومنا هـذا[66] . ولكن ينبغي أن يكون واضحـا على كـل حال أن اهتمامات بناء علم الاجتماع بوصفه علما حقيقيا قد تحكمت في تصميم جدول المقولات في الحدود التي تم بمقتضـاها تصنيف المـوضوعـات المتصلة به منـذ البداية . هذه الحقيقة ينبغي أن تستقر في الأذهان إذا لابـد من وضـع تقـويم صحيح للطريق الذي سلكه برنامج فيبر من خلال النقد التأويلي الأحدث عهدا . ولا ريب أن آلبرت كان يرى الصعوبات التي تعترض بناء الانماط المثالية ، ولكنه كان يرى أن نموذج فيبر في الشرح يمتاز على فن التأويل . ومهما يكن من أثر ، فإنه يتعرض على أن تفسير الموقف من جانب الفاعل ، وهو التفسير الذي أقام عليه فيبر مفهوم المعنى المقصود ذاتيا على نحو لا يستطيع التراجع فيه ـ ينبغي أن يُتَّخذ مرة اخرى موضوعا للعلم ، وأن تنيره نظريات علم الاجتماع وعلم النفس في الادراك والسلوك .. الخ . وهذا يعني في نهاية المطاف الغاء حتى ذلك المتبقي من الفهم الذي وافق عليه فيبر لحساب إجراء نومولوجي (تقنيني) ، لا تخضع كفاءته ـ في رأى آلبرت ـ الى أي تقييد آخر . وعندما نفسِّر كل شيء ، لايتبقى شيء لكي نفهمه .

هذا التخطيط الموجز لتصور فيبر قد أوضح بلا ريب الى أي مـدى تركت مشكلة تأسيس علم حقيقي للحياة الاجتماعية بصمتها على الطريقة التي نتصور بها موضوعات هذا العلم . وقبل أن يشرع العلم في عمله ، كان مجال رؤيته قد ضاق فعلا بحيث لم يعد يرى سوى موضوعات معينة ، بل إن هذه الموضوعات نفسها لم يعد يراها إلا في ضوء محدد غاية التحديد . ذلك أن جميع القرارات السابقة التي تتعلق باهتمامات العلم بوجه عام والتي تعرف علم الاجتماع بأنه ند لعلوم الطبيعة المعترف بها ـ هذه القرارات قد طواها النسيان فعلا ، وأصبحت ترقد في مؤخرة ذهن العالم . وعلى هذا قد لايتأملها أداءً لدوره كعالم ، اللهم إلا إذا

كف عن أن يكون تجريبيا . وقد راى التأويل رسالته الفلسفية على أنها لفت الانتباه الى التحديدات والى الاقتصار على جانب واحد ـ تلك النظرة التي صاحبت د نما تأسيس علم منهجي ، وذلك دون الوقوع في اصدار حُكْم بالجملة على الشرط الضروري لكل نشاط فلسفي ، أو حتى في الرغبة لمنافسة المعرفة العلمية . فمن الطبيعي أن يكون للتأمل الفلسفي وضع مختلف عن وضع العلوم الخاصة

وفن التأويل يضع تلك الأسئلة التي لايستطيع العلم ولا ينبغي له ـ بحكم تعريفه ـ أن يضعها . أما عن شرعية هذه الأسئلة فأمر لايمكن تحديده مقدما . ويتضح لنا هذا في حالة بعد أخرى عندما تمس الاسئلة شيئا جديرا بالتساؤل ، اعني لا يمكن تناوله بالعلم ويكون توضيحه كسبا في الاستبصار . مثل هذه الأسئلة ينبغي على سبيل المثال ـ أن تثار عن نظرية فيبر في العلم بكل ما فيها من انحياز خاص الى الواقع الاجتماعي ، وهي الاسئلة التي تُعالج بوصفها موضوعا للبحث ، لأنها لا يمكن أن تثار داخل إطار ذلك العلم . ومحاولة العقلانيين النقديين لاحالة فن التأويل الى نوع من التكنولوجيا الفهم الذي يلْحق بدوره تابعا للنموذج النومولوجي الشامل لتفسير العلم الواقعي ، هذه المحاولة كان لها تأثير الاجهاز على هذه الاسئلة تماما ، وضَحَّت في استهتار بالاستبصار الذي اكتسبه فن التأويل على مذبح التوكيد الذاتي للنزعة العلمية السائدة ، دون اضافة أية استبصارات جديدة من صنعها .

والأغرب من هذا أن كارل بوبر قد انفصل هو نفسه منذ أمد طويل عن ذلك الطراز من النزعة العلمية الذي يتخذ نموذجه في الشطر الأعظم منه على مثال العلوم الطبيعية ، كما أنه أخذ كشوف فن التأويل مأخذ الجد . وقد تحدث مبكرا في إسهاب وفي مصطلح عام عن « منطق المواقف »[٢٦] ، وهو يعني به نوعا من الفهم التاريخي لخصوصية موقف وشروطه (في حالة « الكشوف » العلمية على سبيل

المثال) . كما أنه وضع ـ فضلا عن ذلك ـ الخطوط الاجمالية لـ « نظرية عقلانية للتراث »[٦٨] على نحو متسق ، وفي هذه النظرية يُعْطى الدور المحدد لحالة المعرفة كما توجد وتشيع في أي عصر معين ـ قيمته الكاملة . وأخيرا : يمكن أن نستنتج من مقالة أخرة لبوبر عن « العقل الموضوعي » أنه قد يُسلِّم ببدائية العْد التأويلي الذي يشمل العلم الطبيعي نفسه ، بدلا من أن يضاده على النحو المعتاد ، أو حتى أن يكون تابعا له وفقا لما يريد آلبرت .

يقول بوبر :

أعارض المحاولة التي ترمى الى إعلان منهج الفهم بوصفه السمة المميزة للانسانيات والعلامة التي يمكن أن نميزها بهـا عن العلوم الطبيعية . وعنـدما يرفض مؤيدوها نظرة لي بوصفها « وضعية » أو « علمية » ، فربما أجبتهم بأنه يبدو أنهم هم أنفسهم يوافقون ضمنيا وبصورة غير نقدية ـ على أن النزعـة الوضعية ، أو النزعة العملية هي وحدها الفلسفة الملائمة للعلوم الطبيـعية . وهذا شيء مفهوم ، نظرا لأن كثيرين من العلماء الطبيعيين قبلوا هـذه الفلسفة العلمية . ولكن ، ربما كان طلبة الانسانيات يعرفون معرفة أفضل . فما العلم ـ قبل كل شيء ـ إلا فرعٌ من فروع الأدب ، والاشتغال بالعلم نشاط إنساني اشبه بتشييد كاتدرائية[٦٩] .

فإذا تقبل المرء صحة نداء بوبر لاسناد دور منتج لفن التأويل ، فإن جميع العلوم ، وليست الانسانيات وحدها ـ تندرج داخل إطار عام للنشاط الانساني الدال . وفضلا عن ذلك ، يصبح من الجلي أن النقد نفسه يتعذر تصوره دون خلفية مؤلفة من التصورات المسبقة المقبولة دون أي تساؤل ، ومن الافتراضات المسبقة الأساسية . والخلفية التي يتمكن النشاط النقدي من النمو عليها أولا يتحدد في أي زمن معين بالتراث الذي ننتمي إليه . فالتراث يحكم اتجاه النقد

ويؤثر على معاييره بدرجة معينة . وبدون عنصر المعطى هذا . فسوف يظل النقد معلّقا في الهواء . ومجرد النية الحسنة في أن يكون المرء نقديا ما وسعه ذلك في كل مجال لا تكفي لدفع النشاط العيني الى الحركة . ومجرد الدعوة البسيطة الى حمل السلاح أيا كانت نغمته الأخلاقية لا تشعل النيران ، اذا لم يكن من المعروف عند اية نقطة نبدأ بين الموضوعات الممكنة المتعددة الموضوعة للنقد الى ما لانهاية ، وكلها متماثلة تماما . فبدون خلفية ، يظل النقد صوريا مجردا .

هذه الملاحظة لا تنطوي بحال من الأحوال على عقيدة رجعية . فخلفية التراث التي هي ضرورية للنقد ، لا تنفصل دائما بحال من الأحوال ـ عن النقد . وقد يوجّه اليها النقد هي نفسها في خطوة تالية . بيد أن هذا يتطلب على وجه اليقين خلفية اخرى إذ يكون ما سبق قبوله على إنه بيّن بذأته يبدو الآن موضع التساؤل ، لأننا نقبل الآن شيئا آخر على أنه جلي بذاته ، وبعيد عن أي امكان للتساؤل . وهذه العملية لايمكن أن تجري إلا خطوة فخطوة . وهي مُجْهدة الى أبعد حد ، إذ لا يتاح لنا تخطيط موحّد يشمل الحالات جميعا ، ونستطيع أن نستخدمه في عملية فحص التصورات المسبقة الذي ينبغي أن يُجْرى لكل حالة على حدة . فذلك الذي ينبغي نقده وبالنسبة لأي شيء وفي أي سياق ، لا يصير واضحا إلا بصدد موضوع بالذات ، ولابد من تحديده في كل مَثَلٍ جزئي .

ويجب على عمليات التنوير التاريخية في الوعي السياسي أن تتطور على نحو مماثل لما يتم من توسيع لآفاق البحث العلمي من عصر الى عصر ، ومن جيل الى جيل ، وبين المدارس المختلفة . وهذه العملية تتطور خطوة خطوة ، وأحيانا يكون ذلك في مسالك فرعية ، أو في دروب دائرية ، ونادرا ما يجري في خط مستقيم تماماً . وليس من الممكن الوصول الى موقف واحد في الواقع ، وإن كان العقلاني النقدي يتناول هذا على إنه الحالة السوية ، أعنى أن الموقف الذي نمارس فيه

النقد على أساس معرفة خلفية ، وفي الوقت نفسه على الخلفية التي تجعل النقد ممكنا . هذا الموقف يخضع ايضا للنقد . أما موقف **النقد اللا مشروط** فيتغذى على وهم وفي هذه الحالة تصبح فكرة النقد مكتفية بذاتها وبدون وظيفة لأنها لم تعد تقدا أي شيء خارج النقد ويكون صحيحا .

والواقع أنه لا يوجد سبب يدعونا الى الاهتمام بهذا الوهم . فالعقلانية النقدية هي أفضل تصوير لهذه النقطة وهي أن الاقتناعات المتعلقة بسلامة « فكرة الاختبار النقدي » وصحتها المطلقة ، تلك الاقتناعات التي لم يوجَّه اليها هي أنفسها أي نقد على الاطلاق ـ تشكِّل خلفية نهائية والتنازل عن هذه النقطة معناه إلغاء عمل النقد . وما من قارىء لبوبر او لآلبرت يمكن ان يجادل في وجود اقتناعات مكثفة هنا تعمل على تنظيم الحافز النقدي ، ولكنها لم تتعرض هي نفسها أبدا لهجمات النقد ، وهذا الوضع للأمور طبيعي تماما ، وبالتالي لايفسح أي مجال للاعتراضات . ومع ذلك فإنه يحد من ادعاءات النقد ، ويؤكد نزاهة الاعتبارات التأويلية .

مشكلة القيم

دعنا ننظر في هذا الصدد الى نقطة واحدة أخيرة ، وأعني بها مشكلة القيم كما وجدت منذ عهد فيبر . كانت « القيمة » أصلا مفهوما مشتقا من الاقتصاد الكلاسيكي . وفي خلال القرن التاسع عشر انتشرت ايضا في الفلسفة النظرية وازدادت شيوعا شيئا فشيئا . ومن الطريف في هذا الصدد أن ترى انها قد اصبحت على انحاء شتى الوريث لمفهوم « المثال » الذي هوى عن مكانته . وقد كان هـ لوتسه H. lotze الذي طواه النسيان الآن تماما ، ولكنه كان ذا نفوذ عظيم في أيامه ـ واحدا من أوائل الذين آثروا مفهوم القيمة المعقول عينيا ، مستخدما اياه في اول الأمر في الأبحاث الجمالية ، ثم من بعد في المنطق ايضا[٧٠] . وتدل

« القيمة » الآن على لحظة مثالية نلحظها في شيء ما ، بحيث تمضي الى ما وراء ادراكنا التجريبي للوقائع .

ومن الممكن التعرف على مضامين القيمة Valuecontents ـ قبل كل شيء ـ في حياة الروح التاريخية . وعلى هذه المضامين تكرّس العلوم الحضارية والانسانية . ويضع علم المناهج الكانتي الجديد الى جانب العلوم الطبيعية بإجراءاتها القانونية العلمية nomothetic الرامية الى ادراج الفردي تحت القوانين العامة ـ العلوم الحضارية بمناهجها « الفردية » ideographic المعنية بالوصف الموجّه صوب قيمة الفردية التاريخية[٧١] . ومثالية هيجل التي صادفت كثيرا من الجور ، أعيد تأهيلها في حضن منطق العلم الكانتي الجديد[٧٢] ، وهناك قبل اتصال القيمة بالموضوع بوصفها منهجا خاصا للمعرفة من أجل المعنى التاريخي .

وقد أخذ فيبر مفهوم القيمة أساسا من ريكرت[٧٣] Rickert الكانتي الجديد ـ وكان الاثنان زميلين في جامعة هيدلبرج أثناء فترة من النشاط المشترك المثمر . وتعني نظرية فيبر ـ التي حظيت الآن بالشهرة ـ أن العلوم الاجتماعية تتقدم على أساس **اتصال نظري للقيمة** (بالموضوع) من حيث أنها تضفي على موضوعات بحثها عموما اهتماما معرفيا ، مسؤولا عن الانتقاء والتناول في معالجة كمية مادة البحث . واتصال القيمة بالموضوع لايفعل أكثر من أن يشير الى موضوعات نظرية معينة مفضلًا إياها على موضوعات أخرى ، ولكن دون أن ينطوي ذلك على اي تقويم عملي ، « لأننا من الرأى القائل بأنه لايمكن ان يكون من مهمة أي علم تجريبي أن يحدد المعايير والمثل العليا الملزمة ، لكي يستخلص منها وصفات للتطبيق »[٧٤] . فمن المؤكد أن العلم يستطيع تقديم شيء من الوضوح عن علاقات الوسائل ـ الغايات ، وبالتالي يقوم بتحسين الأساليب الفنية (التقنيات) دون أن ينتزع بذلك من الفاعل القرار مع الغاية أو ضدها كما يستطيع العلم أن يلقي

اضواء نقدية على القرار بعد اتخاذه ، وأن يحيل المعتقدات الأساسية نفسها الى موضوعات للبحث . ولكن ما لايفعله ولا يستطيع أن يفعله هو أن يدعو الى مثل هذه المواقف ـ القيمة او يبررها : « فالسياسة لا تنسب الى قاعة المحاضرات »[٧٥] .

وما حت دعوى حرية القيمة للعلم تثير في اذهان الناس كثيرا من الممارسة التي اثارتها دائما . وتلك المناظرة عن أحكام القيمة التي كان لها تاريخ استغرق ثلاثة ارباع القرن قد نشبت مرة أخرى في العصور الحديثة بشدة متجددة . بيد أن خطوط المعركة قد تغيرت بالقياس الى خصوم فيبر[٧٦] . وكان التمييز الصارم بين المعرفة والتقويم ، بين « يكون » و « يجب » الذي أراد فيبر أن يجعله اجباريا بالنسبة للعالم ـ كان هذا التمييز موضع جدل في أوساط شتى . فإما أن يُعْلن أن البحث يلتزم التزاما لا محيد عنه بمواقف قيميه Value — positions اجتماعية مقبولة من الجميع ، وتتجاوز اتصال القيمة (بالموضوع) الأداتي النظري والمحكوم منهجيا ، وهذا ما يعترف به فيبر وحده ؛ وإما أن ننكر الموقع الخاص لهذه القيم والذي لايمكن أن نجعله موضوعا للعلم ـ على أساس أن كل اختيار للمناهج يتضمن في نهاية الأمر أيضا موقفاً قِيَمياً value — position . وفي كلتا الحالتين ، نتج عن نقد فيبر التخلي عن الحدود الموضوعة لمشكلة القيمة ، وإن تكن دوافع النقد مختلفة تمام الاختلاف من حيث طبيعتها . ومن ثم نصل الى عتبة نزاع بين أنصار بوبر ، وأنصار الجدل ، الذي عُرِف فيما بعد بهذا العنوان غير الموفَّق تماما « النزاع الوضعي »[٧٧] .

وتتيح لنا المواقف المتَّخذة من مطلب أحكام القيم منفذا طيِّبا للدخول في المناقشة . وهي مناقشة معقدة في كثير من النقاط ، إذ يبدو أن الأطراف المتعارضة هي على اتفاق ، بيد أن الحجج التي يقدمونها في سبيل هذا لايتصالح بعضها مع البعض الآخر . والشكاوى من سوء الفهم ، والحاجة الى محاولات متكررة لجعل

المواقف المتناظرة أكثر دقة تتدفق خلال المناقشة ، ولكننا لا نعثر في نهاية الأمر على خطوط واضحة تماما يمكن تمييزها في غبار المعركة . فپوپر ومعسكره لايقتربون من نواح عدة ـ أقل اقتراب من الديالكتيك ، كما أنهم لايخضعون للعقيدة الوضعية كما يفترض نقادهم . وعلى العكس ، نجد أن نقاد مدرسة فرانكفورت ليسوا ـ من جميع الوجوه ـ جدليين بما يكفي للافلات من شبهة عقيدة جديدة تتألف من الاعتقاد في شمولية العقل .

إما پوپر ، فيرى أن مسلمة حرية القيمة من البساطة الكاملة بحيث لا سبيل الى تناولها : إنها مسألة قيمة واحدة بين قيم أخرى ! وقد يكون أمرا مفتعلا وغير ضروري ان نحاول التجرد من جميع التفضيلات ووجهات النظر العملية التي يسهم بها العالم بوصفه كائنا بشريا على أساس تجربته في الحياة . بل العكس ، ينبغي أن يكون المرء واعيا بأن المبادىء المنهجية والمثل العلمية العليا تمثل معايير بالمعنى نفسه الذي تمثله مواقف ـ القيمة في التطبيق خارج المجال العلمي . إن العالم يسعى حقا الى هدف خاص ، فهو يكرِّس نفسه للبحث عن المعرفة ، ويُذعن لمعايير النقد .

« إن عبارة « شهوة الحقيقة » ليست مجرد استعارة ... فالموضوعية والتحرر من مثل هذه الارتباطات (اعني بالقيم) هما نفساهما « قيم » . وما دامت حرية القيمة هي نفسها قيمة ، فإن المطلب اللامشروط للتحرر من كل ارتباط بالقيم يتسم بالمفارقة . وأنا لا أعتبر هذه الحجة مهمة جدا ، ولكن ينبغي أن نذكر أن هذه المفارقة تختفي من تلقاء نفسها إذا أحللنا مكان طلب التحرر من كل ارتباط بالقيم بمطلب آخر هو أن تكون احدى مهمات النقد العلمي إبراز ظروف الخلط الذي يعتري القيمة ... »[٧٨]

وهكذا تصبح مسلمة حرية ـ القيمة لا إشكالية ، إذ أنها تصبح متغيرة وفقا

نقرار اتخاذ الموقف النقدي الذي ينادي به پوپر . هذا القرار الذي يمكن ان يكون بلا مبرر ، وإنما يمكن أن يكون نتيجة للاختيار الحر حسب ، يقع فعلا في موقع وسطٍ بين النظرية والتطبيق . ويتبع آلبرت مخلصا لأستاذه الاعتقاد في حل بسيط لهذه المشكلة العنيدة[٧٩] .

أما الجدليون من أمثال أدورنو[٨٠] Adorno وهابرماس[٨١] Habermas فيرون المشكلة على نحو أشد تعقيدا . فذلك الفصل الطويل المعروف بين « يكون » و « يجب » أو بين القضايا الواقعية وبين التقويمات evalutions ، لا سبيل الى المصالحة فيه دون مزيد من الضجة بالاهانة الى فكرة عن النقد . فالأحرى أن الحاجة تدعو الى عرض عنصر **الايديولوجية** المتحجب وراء مسلمة حرية ـ القيمة في العلوم وهذا يعني أن التمييز المشكوك فيه باطل ، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ ضروري . ذلك أنه تحت ستار الامتناع المزعوم عن التقويم ووهم الموضوعية الناجم على هذا النحو ثمة اهتمام معرفي محدد جدا يحتجب ، ويهدف الى السيطرة التكنولوجية على الطبيعة . والأغراض التي يتم التحكم فيها فعلا لا تُقْبل ولا يُتفق عليها بوصفها بينة بنفسها دون تساؤل ومن ثم يضع كل من النزوع العلمي والتكنولوجي نفسه في موقع مستقل فوق الأساس الأوسط المحايد عن طريق الفصل المتين لمجال القيم الذي يند عن كل إمكان للمناقشة . مثل هذه المعرفة التي لاسبيل الى التحكم فيها تشكل خطرا ، ذلك لأن العقلانية تتحول هنا بغتة الى لا معقولية وإرغام[٨٢] .

ولا يتردد أدورنو في أن يضع المشكلة المنهجية لحرية ـ القيمة بأكملها في ضوء المطلب الماركسي للتغيير العملي من خلال النقد النظري .

يتكشف لنا الفصل الزائف بين الحرية ـ القيمة والقيمة على أنه مماثل للفصل بين النظرية والتطبيق ... فالعقل الذاتي الذي يقوم على علاقة الوسائل ـ

الغايات يتحول بغتة ، حالما لا تقيده السلطة الاجتماعية أو العلمية في الواقع ـ الى « عقل » موضوعي يحتوي على اللحظة القيمية (أو المعيارية) بوصفها لحظة من لحظات المعرفة نفسها . القيمة وحرية القيمة تتوسط احداهما الأخرى جدليا(٨٣) .

وهذا التقسيم الثنائي الى « تكون » و « يجب » تقسيم زائف ، كما انه ضروري من الوجهة التاريخية ، فهو شيء لاسبيل الى تجاهله في بساطة . وقد اصبح مفهوما بوضوح أول الأمر في ضرورته من خلال النقد الاجتماعي . وفي الوقت الحاضر ، لا تُمْنع إجراءات حرية القيمة نفسيا ، بل موضوعيا والمجتمع الذي معرفته الغاية النهائية لعلم الاجتماع اذا أراد أن يكون أكثر من أسلوب فني (تقنية) يبلور نفسه عموما فحسب حول تصور مجتمع منظم بحق . بيد أنه لاينبغي أن نضع هذا في مضاد الوضع الراهن على نحو تجريدي بوصفه مجرد نية مفترضة ، ولكنه ينشأ عن النقد ، وبالتالي من وعي المجتمع بمتناقضاته وضرورتها(٨٤) .

اهتمامات معرفية

تطورت المناقشة التي دارت حول الصلة الصحيحة بين المعرفة والقيم ، تلك المناقشة التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بعلم المناهج المؤسس على فيبر ـ تطورت في الاعوام الأخيرة الى نظرية عن **الاهتمامات المعرفية** . وكان هابرماس يسعى الى إعادة تأسيس الروابط المنفصمة بين العلم وحياة العالم بأن يصعِّد تأثير المواقف القيمية على العمليات المعرفية الى موضوع تبحثه نظرية العلم في شكل تصور ثلاثي الشعب . وبدلا من فصل القيم التي تؤثر في خلفية عقل العالم ، ينبغي إخضاعها لتأمل صريح . فإذا خضعت ، اتضحت التمييزات التالية المتعلقة بأنماط العلوم . علوم الطبيعة التجريبية تخضع لاهتمام معرفي تقني أو أداتي على حين أن علوم الفهم التاريخي تتجاوب مع اهتمام معرفي عملي أو اتصالي . أما العلوم الموجهة

توجيها نقديا ، فإنها تنشأ ـ أخيرا ـ من اهتمام معرفي تحرري . فكيف يجب أن يُفْهم هذا التصنيف الثلاثي للاهتمامات المعرفية ؟

فوراء النمطين الأولين يمكن أن نميِّز في يسر الخطة التقليدية الثنـائية في المناهج الشارحة والتفسيرية ، وهي المناهج المحدَّدة في العلوم الطبيعية والعلوم الحضارية أو الانسانية على التوالي . والى هنا نطرق دربا مألوفـا . وقد أرجـع هابرماس التصنيف القديم الذي درج على اتخاذ أسسه من **اجراءات أو أهداف** المعرفة ـ أرجعه الى مجموعات نوعية من الاهتمامات المنتمية ـ مسبقا قبل أي نوع من العالم ـ الى ميدان الحياة العملية . وهنا تكون التأمُلات التي نشأت في علم الظواهر عن العلاقات المتبادلة بين العلم وحياة ـ العالم ، قد آتت ثمارها .

فماذا عن النمط الثالث للاهتمام المعرفي الذي يحبذه المؤلف (هابرماس) كما هو معروف جيدا من ناحية أخرى ؟ قد تكون المهمة عسيرة أن نربط بحال من الأحوال بين أية علوم موجودة وبين الاهتمام المعرفي التحرري . ويسمى هابرماس هذين المثالين باسم **نقد الايديولوجية** و **التحليل النفسي** . هذان النوعان من المحاولات المرتبطة بالمعرفة لايمكن وصفهما حقا دون مسوغات بأنهما « علمان » حتى وإن تطور داخل مدرسة فرانكفورت مزيج كامل من الاسئلة النـاجمة عن دوافع نقد الايديولوجية والتحليل النفسي . فإن أشكال الفكر المرتبـطة باسمي ماركس وفرويد تنتمي بالأحرى الى الفلسفة أكثر من انتمائها الى الأشكال المألوفة للاجراء العلمي . ولم يساور هابرماس أدنى تردد في نزاعه مع الوضعية ونظرية القيمة في أن يجعل نقطة انطلاقه « مفهوما شاملا للعقلانيـة » بمعنى « التقاء العقل والقرار الذي كان فوريا في عقل كبار الفلاسفة »[٨٥] .

إنه تحت اسم نمط ثالث للعلم يُقْترح خصيصا ، هناك حيث يظهر اهتمام معرفي ينبغي أن نطلق عليه **الاهتمام الأصلي للعقل نفسه** . هذا الاهتمام المعرفي

يمكن تمييزه في مضاد النمطينْ الأوَّلين ، من حيث أن المعرفة فيه لا تخدم اهتماما مختلفا عن نفسها ، وليكن هذا الاهتمام هو السيطرة على الطبيعة أو الاتصال المشترك بين الذات . ولا وجود لاختلاف آخر يمكن أن نميزَّ به بين المعرفة والاهتمام.فالاهتمام يتجه الى المعرفة بما هي كذلك ، أو المعرفة هي الاهتمام الوحيد الذي نحسب له حسابا . وبعبارة أخرى ، ان موقف ـ القيمة موضع السؤال والعقلانية التي يميزها علم المناهج المألوف عن هذا الموقف يمتزجان تماما احداهما بالأخرى .

وبقدر معين من حسن النية ، يمكن أن يشعر المرء بشيء من التعاطف مع جهود هابرماس لتحريك الجدال المنهجي الذي أصابه الركود الى حدما . وعندئذ ، يمكن أن يرى المرء ذلك التطلع صوب عقلانية مطلقة هي حقا فكرة الفلسفة وقد بُعثت على هيئة نمط جديد لـ « علم » نقدي تحرري ولكن أيا كانت اللافتة التي يقع عليها الاختيار لتعليقها على هذا العلم ، فما برحت المسألة شكلا للنظرية . هذه النظرية يمكن أن تكون بحيث أن المواقف القيمية للحياة العملية في السياق الذي يتحرك فيه العلم بالضرورة ـ ليست غريبة عنه أو متعارضة معه . وعندئذ سوف تعود الى التوجيهات العملية والاعتقادات في التأمل النقدي . بل إن من الممكن تعريف مهمة النظرية على نحو أوسع بأنها تلقى اضواءً عقلية على الايديولوجيات السائدة على الحياة الاجتماعية . ولكنها ستبقى نظرية على كل حال . ولن تفلح ابدا في التغلب فورا على المسافة القائمة بينها وبين التطبيق الذي هو موضوعها .

ومهما يكن من أمر ، فإن المسألة تبدو أحيانا عند هابرماس وكأن نمطا ثالثا من العلم ينتقل ليحل مكان التطبيق ، بحيث تصير العقلانية والتطبيق شيئا واحدا بعينه . والواقع أن هابرماس يستخدم مفهوما متعدد الوجوه للتطبيق . فهو يعني ـ من ناحية ـ مجال حياة ـ العالم السابق على العلم الذي يُمارس منهجيا ،

ومعه المواقف الأولية ومواقف اهتمام الفاعل . وهناك أيضا الاهابة بذلك التطبيق الخاص الذي يُمثله بالضبط نشاط الرجل النظري والذي تُصَعَّد فيه العقلانية نفسها الى مستوى القيمة المنشود ، وهنا لايخدم الاهتمام إلا المعرفة وحدها . وذلك الاهتمام المنصب على النظرية من حيث هي كذلك ؛ أو التقويم الفلسفي والعلمي للعقل هو ببساطة أحد جوانب ذلك التنوع الواسع للمعنى الذي يمكن اضفاؤه على « التطبيق » و « الاهتمام » و « القيمة » ذلك أن الرجوع الى السمات العملية للنظرية لايشمل أبدا بقية الحياة العملية بأسرها .

وما يبدو في ذهن هابرماس أساسا هو الفكرة التالية . إن المجتمع المثالي هو ذلك الذي يتقدم فيه كل شيء بالعقلانية نفسها التي نجدها في العلم العقلي غير المُقَيَّد . وإذا كان الحاجز بين العلم العقلي والتقويم العملي هو حاجز ايديولوجي فلابد من استبعاده في التأمل النقدي . فإذا طرحناه جانبا ، فإن صورة مجتمع الاتصال المثالي كما خططها آبل وهابرماس[٨٦] ، تمثل مناقشة علمية مُسْقَطة على التطبيق الاجتماعي بأكمله . ولا أريد أن أجادل عما اذا كان هذا المثل الأعلى المضاد للواقع عبارة عن يوتوبيا خالصة أو معيار للنقد العقلي للعلاقات القائمة ، أو توجيه عملي حقيقي لتأسيس الوضع العقلاني للأمور . فالأحرى أن شكوكي تحوم حول ما إذا كان المثل الأعلى للتطبيق العقلاني - بغض النظر عن إمكان تحقيقه أو استحالته - عقلانيا بالقدر الذي يبدو عليه . وهذا الشك يمضي الى ابعد من ذلك ، اعني انه يتعلق بمسألة المفهوم الملائم للتطبيق ، وما يناظره من مثل أعلى مناسب للعقل العملي . ومن المهم - تحت اسم النقد الايديولوجي - أن يحاذر المرء من خطر الانزلاق الى مجرد وساطة خطابية بين النظرية والتطبيق

وخطر الانحراف عن منهجية هابرماس واضح للعيان فالحديث عن نوع معين من التطبيق يسمى نظرية ، ويتبع معايير العقلانية ، ويكون فرعا من اهتمام

معرفي نقدي من النمط الثالث سرعان ما يتحول الى حديث عن التطبيق عموما ذلك الحديث الذي يصبح خليقا بإن ننعته بالعقـلاني بمعنى اجتماعي ـ تـاريخي أرحب . وليس هناك على كل حال قاسم مشترك بين العقل النظري والعقل العملي . والتطبيق في البحث ليس هو التطبيق في الحياة . ولا يتحول اهتمام معرفي خاص الى اهتمام للنشاط دون تغيير . ومن الجلي أن تناول نظرية العلم التي نحن بصددها الآن يشرح هذه الصعوبات . وسنعود الى هذه المسألة في الفصل الثالث الذي يدور حول « الجدل وفلسفة التطبيق » .

تاريخية النموذج (أو المِثَال)

حانت اللحظة التي لابد فيها من الانتقال الى موقع آخر يمكن تصنيفه بين تطورات منطق پوپر البرجماتي والنقدي للبحث العلمي . وفي المؤلفات التي صدرت عن هذا الموضوع يعد توماس كون thomas Kuhn منتميا إلى الاتجاه الذي افتتحه بوبر . ولا أريد الدخول في أية مناقشة تفصيلية حول أصالة « كون »[٨٧] . وليس من شك أن كتابه « **بنية الثورات العلمية** » the structure of seientific Revolution (١٩٦٢) . أدى الى انتقال ثوري للنموذج من ذلك الصنف الذي قام بتحليله في الكتاب نفسه . وجرت العادة بعد ذلك على الحديث عن نظرية العلم فيما بعد ـ كون في مقابل المواقف الكلاسيكية لكارناب وهمبل وغيرهما . والجديد في تصور كون هو التوكيد على **دور التاريخ** . فنظرية العلم وتاريخ العلم يسيران جنبا الى جنب ، كما أن منطق البحث ينبغي أن يأخذ الطابع النسبي في منظور التغير التـاريخي والظروف الاجتماعية . ومنذ ذلك الحين تكدست تلال من المؤلفات لعرض أفكار كون أو تطويرها (فييرابند Feyerabend)[٨٨] ، بحيث فُتحت مناظرة تبودلت فيها المواقع (پوپر ، لاكـاتوس lakatos)[٨٩] ووُضـع كون في مكـانه من وجهـة نظر كلاسيكية (شيفلر Scheffler)[٩٠] وهلم جرا .

وكان رد الفعل الذي استجابت به مناقشة نظرية العلم ـ تلك المناقشة التي دارت في المانيا تحت تأثير الفلسفة التحليلية في الشطر الأعظم منها ـ للصدمة التي احدثها « كون » ـ حساسا الى أبعد حد . ولاغرابة في هذا ، إذا تذكر المرء الانحدار التاريخي القوي الذي كان عنصرا ثابتا في الفلسفة الألمانية منذ القرن التاسع عشر . وقد جاءت دعوى انتقالات ـ النموذج التي قدمت أساس بَنّاء للعقلانية العلمية في الوقت المناسب تماما . وعلى حين كان لهذه الدعوى في المعسكر التحليلي الأثر المحرر الحاسم في تحطيم العقائد الوضعية في نظرية العلم الرسمية ، فإن هذا الأثر النقدي لم يكن ضروريا الى هذا الحد في مناخ فلسفة القارة (الاوربية) بطابعها **التأويلي والجدلي** .

وقد أُخذ مضمون الدعوى الذي وضعها « كون » بكل قوة ، ومضى البحث فيه على نحو منحصر ، تجاوز مطالب المؤلف التي تلتزم الحذر في المسائل الفلسفية . وكان تحليل « كون » للثورات مدعَّما بشواهد ممتازة من تاريخ العلم ، تحمل في ثناياها الامتناع باسم **تاريخية الفكر** . فلم يكن من قبيل المصادفة إذن ما قام به ف. شتجمولار - W. stegmüller كرد فعل على صحوة النزعة التاريخية ـ من محاولة معقدة بوجه خاص ـ لانقاذ وجهة النظر الاتباعية مرة واحدة والى الأبد ، دون أن يتهم أتباع « كون » بالهرطقة . وأود فيما يلي تقديم الخطوط الاجمالية لأسباب الاستقبال الذي صادفه « كون » ، والأشكال التي تحقق استيعابه بها[٩] ، وذلك حتى أوضع رد فعل شتجمولار في سياقه .

وظل التأويل يرى ـ زمنا طويلا ـ أن المعرفة العلمية تجد مكانها في سياق رحب التصور لـ « فهم مُسَبَّق » pre - understanding وهذا الفهم المسبَّق للنشاط في حياة ـ العالم ، الذي يتم قبل العمليات العلمية المنظَّمة منهجيا ، يجعل البحث ممكنا الفعل . ولا يقف ضده على النحو الذي يوحي به تصور شائع عن الاختلاف

بين العلم والحياة . ذلك أن شروط إمكان النشاط العلمي تتوفـر في ألفة أصيلة بالواقع ، وفي التناولات العملية الماهرة مع الأشياء والأدوات ، وفي القـدرة على اكتساب الأساليب الفنية والسيطرة على الاجراءات الخاصة ، وفيما لايقل عن ذلك في الاهتمام بالمشكلات التي تتطلب حلا . هذه افتراضات مسبقة لا يستطيع العلم بدونها أن يكون ممكنا ، ولكنها ليست جزءا من مادة العلم بحال من الأحوال . ولكن إذا كـان العلم ينسحب الى مستوى ثـان للنظر في افتـراضاتـه المسبقـة الخاصة ، ولكي يتخذ موضوعه ـ مثلا ـ سيكلوجية العلم أو السياق الاجتماعي للتربية ، العلمية ، أو إحالة المعرفة المنهجية تاريخيا الى مؤسسات ، وما شاكل ذلك ، فلن يكون هذا إلا على حساب تكرار هذا الافتراض السابق على العلم الذي لاسبيل الى تصور التناول العلمي بدونه ، على هيئة تراجع .

ونظرا لهذه الحقيقة وهي أن الافتراضات المسبقة المناسبة لابد من وجودها بالنسبة لعمليات المعرفة المُنَظَّمة ، يتصالح العلم مع التاريخ على نحو استرجاعي . فـ « المعروف » دائما أكثر مما صنع في موضوع البحث في العلوم الجزئيـة في سياق البحث المنهجي ، كما ينبغي أن يكون « المعروف » أكثر اذا كان لابد من المضي في عملية الاحالة المـوضوعيـة الخاضعـة لأسلوب محكم ، والتي تؤسس بوصفها علما . ومن ناحية أخرى ، يتلاشى الفايض المحيط بالمعرفة في المؤخرة كله عمد العلم الى التركيز على موضوعات محددة ، وشدَّد المنهج قبضتـه على نحـو أكمل . وهنا ينتقل الفهم السابق المساند بالضرورة الى المؤخرة . وهكذا تكون النتيجة المباشرة للتعريف الأولي للموضوعات التي يبدأ ها البحث المتخصص عامة هي أن الافتراضات المسبقة التي يقف تحتها قد طواها النسيان . وتاريخية العلم هي اعتمـاده ـ الذي لايعـرفـه هـو نفسـه ـ عـلى الظروف المعـطاة في العـالم الاجتماعي ، وفي التراث على النحو الذي يوجد عليه حينذاك .

ومفهوم « كون » للنموذج الذي يدين بخصوبته النظرية ـ على الرغم من نقاده[٩٢] ، الى افتقاره للتحديد يبرز في شيء من الدقة المعقولة هذه الظروف السياقية المعطاة تاريخيا للنشاط العلمي ، وهذا المزيج الفضفاض لعناصر شتى : نظرية ، وحسية ، وتقنية ، ونفسية ، وغيرها من الأشكال ـ يجعل النموذج مفتوحا لنفاذ حياة ـ العالم العامة ، والتاريخ . ومع ذلك فإن « كون » يصوغ مفهوم النموذج على صورة ضيقة بحيث لا يشير إلا الى المعرفة الخلفية التي تقبل التعريف بالنسبة للعلوم المستقرة بالفعل . وهذا بلا شك خيال تأثر سرا بالمثل الأعلى للعلم ؛ إذ لا يكاد يكون ممكنا أن نميز الفروض المسبقة المكونة « للعلم السوي » في عصر معين بالوضوح الذي نُعرِّف به مفهوم النموذج وسط ذلك التنوع من العناصر التي يشملها . وهنا يصبح من العسير رسم الحدود الفاصلة لما يتبقى من تيار بأكمله من التراث .

ومن الممكن أن نلتمس البنية على هذا في تلك « النهضات » جميعا التي تُبْعث فيها المعرفة التي يزعمون أنه قد تمّ تجاوزها ، وأنها أصبحت مطروحة على جانب الطريق . مثل هذه « الاحياءات » ظاهرة كثيرة الحدوث في العلوم التاريخية . بل إنه حتى في العلوم الطبيعية التي يُعْنى بها « كون » توجد ارتدادات غير متوقعة وإعادات تقويم للماضي تترك وراءها الاطار الضيق للنموذج السائد . وقد كانت الاجابة التي قدمها فييرابند بفوضويته المنهجية التي رفع لها شعارا « كل شيء يمضي » عبر العصور ، لاتعدو أن تكون مبالغة في واقع الأمر . بيد أنه يلفت الأنظار ـ بطريقته الجدالية ـ الى التحديد الذي فرضه على نزعة « كون » التاريخية الكامنة ، بمفهومه عن النموذج الذي جعله يبدو راسخا بأن أسقطه على مثل اعلى للعلم .

بيد أن البصيرة التأويلية النافذة الى الطابع التاريخي لكل معرفة ، تتحرر

من مثل هذه التحديدات . ولئن كانت هناك شروط لايستطيع العلم بدونها أن يعمل على نحو سوي بوصفه مشروعا فعالا ، فإن مثل هذه الشروط تسبق العلم وتتجاوز منطقة الموضوعات المحددة في وضوح والتي تَقْبلها نظرية معينة . والروابط المعقودة مع حياة ـ العالم والتي يشارك فيها كل إنسان ، تتأسس ؛ وتركيب المجتمع الاجتماعي والايديولوجي قد لا يُغْفل حسابه ، كما أن للتطور التاريخي للحاجات العملية ، ومستوى الوعى الذي يصل اليه الجمهور العام ـ دورا يلعبه هذا وذاك بوصفهما عوامل خارجية . وثمة مجال واسع تجري فيه الابحاث السياقية الموجهة توجيها تاريخيا عن المنطقة المجاورة المباشرة والأبعد لتاريخ خالص للعام ، بمعنى تعاقب النظريات المضبوطة وكشوف العبقرية . والمحاولات الأولى لتمهيد هذا الميدان قائمة فعلا ، وإن انحدرت بدورها أحيانا الى صياغة الأسئلة على نحو شديد التخصص . هناك اذن بحث سوسيولوجي واقتصادي للعلم ، يهتم أساسا بالسلطات المتحكمة أو بتطوير التوجيهات التخطيطية . وهناك فضلا عن ذلك عدد ضئيل من الدراسات المستوحاة من الماركسية ، والتي تمضي الى ماوراء الدعوى العامة عن العلاقة بين القاعدة والبناء الفوقي ، وتدخل في التفاصيل التاريخية[٩٣] . ولكنها لا يمكن ان تكون مرضية ، لأنها إما أن تكون على معرفة مسبقة بالنتائج، وأعني سيادة المقومات الاقتصادية، وإما أنها كتبت لخدمة نقد تم تصوره مسبقا لما يسمى بالأشكال « البورجوازية » للمعوقات الاجتماعية للعلم . وقد ظهرت حديثا بعض المحاولات المحسَّنة وفقا لهذه الخطوط لربط مفهوم « كون » للنموذج المتطور باتجاه ضروري صوب « اضفاء طابع التناهي » على العلم من خلال السعي الى أهداف خارجية ذات طابع اجتماعي وعملي[٩٤] .

و **إضفاء طابع التناهي على العلم** معناه ـ قل ذلك أو كثر ـ استخدام العلوم النظرية الناضجة ـ أي القابلة للتطبيق التقني ـ بوصفها أدوات . ووفقا

لهذا النموذج فإن مرحلة اضفاء طابع التناهي تبرز حتما عندما يكتمل التعبير عن النموذج وتجسيده ، على حين أن المراحل المبدئية للتوجيه الأول والتكوين البطيء النموذج ما برحت موضوعا لاهتمام نظري محايد خالص . ومن المؤكد أن مدى التطبيق التقني يتزايد عندما تحل المسائل النظرية التي قدّمت الحافز الأصلي ، وأصبحت عملية « حل الالغاز » تشغل العمل العيني . وفي الوقت نفسه بالطبع ، يتناقض التأثير المحدِّد نظريا للعوامل الخارجية على أعمال البحث في الخط الأمامي (خط الجبهة) . ذلك ان الاستزراع التقني لنتائج النموذج المؤكد تحدث دائما في مرحلة تالية : فهي لم تعد تؤثر على النموذج نفسه في صميمه ، بل الأحرى أنها أصبحت مسألة تطورات خارجية . ومن ثم فإن دعوى الطابع المتناهي ليست مثمرة كثيرا بالنسبة لنظرية العلم ، لأنها مرتبطة بظواهر لاحقة في السياق الاجتماعي للعلم .

وأهم من هذا أن نقوم بتوضيح الاهتمامات العملية للموقف التاريخي ، وإن يكن هذا أمراً أشد عسرا في الادراك ، ذلك أن تلك الاهتمامات بوصفها أصلا خيوطا هادية نتبعها في وعي ـ قل أو كثر ـ تشير الى الاتجاه الذي ينبغي اتباعه عند أصل للنموذج . كيف يعمل حب الاستطلاع النظري الحقيقي[١٥] على تنشيط المجتمع العلمي في عهود الثورة ، وما مدى أهمية الاحتياجات المنقولة من التطبيق الخارج عن العلم extrascientific ؟ فما زال النزاع حول التفسير الداخلي أو الخارجي للتطور العلمي قائما دون حل . ومن الواضح ، أننا لا نكاد نستطيع أن نقول في هذه المرحلة أكثر من أن هناك مزيجا من العوامل التي لاتوجد بينها حدود فاصلة . ذلك أن ضغط الاحتياجات الاجتماعية وفرصة وجود ثروة من المواهب العلمية يعملان معاً وفقا للظروف . واذا كان لابد للمرء أن يعمل بصدق على تطوير النظر البنيوي للثورات العلمية ، فينبغي ـ على كل حال ـ أن يتجاوز مثل تلك

الآراء السطحية . فحتى الآن ، كان تركيز الدراسات على الحالات الفردية التي تمدنا بلا ريب بمادة مهمة لاسبيل الى تجاهلها وان كان من العسير أن نستخلص منها نتائج أعم[٩٦] .

الجدل في التغير ـ النموذج

ألمحنا من وجهة نظر تأويلية الى المأزق الناشىء فيما يتصل بمفهوم « كون » للنموذج ، من حيث أنه يشكلّ إسقاطا للعلم المستقر على ظروفه الخلفية . ويلزم عن هذا تقليل لقيمة المدى الذي يمكن أن يبلغه البعد التاريخي كله ، ذلك البعد الذي تتحرك فيه المعرفة . والتقليل من قيمة التاريخ يتخذ للتعبير عنه شكلا آخر هو زيادة التوكيد على مدى التغير بين العلم النظامي والعهود الثورية . وقد وُجِّه إلى « كون » اعتراض بأنه يبالغ في الفرق بين النظامية وبين الثورة ، لانه يأخذ أساسا جانب العلم النظامي ، وبالتالي ، فإنه يمسرح بصورة مصطنعة التغير النقدي والثوري . اما پوپر[٩٧] فقد أرغم المشكلة ـ من ناحية أخرى ـ على سلوك اتجاه نفسي وأخلاقي دون وجه حق ، من حيث أنه يرفـع الموقف النقـدي الى مصاف القاعدة ، ويحط من شأن العلم النظامي الى مستوى الظاهرة الناجمة عن افتقار مزرٍ الى النقد في وعي العلماء . بيد أن المسألة لا ترجع الى التربية الصحيحة أو الى الادارة السليمة فيما إذا كان الموقف النقدي المتطرف الذي يراه پوپر من واجب العالم ينتشر في اللحظات النادرة من المد الثوري الى التطبيق اليومي للعلم النظامي . والمفسرون لـ « كون » الذين يقبلون وجود تداخل وثيق بين النظامي والثوري لايمكن تقسيمه الى مراحل واضحة الحدود ، يقتربون أشد ما يكون الاقتراب من الحقيقة . وما ينبغي فهمه هو كيف يعمل الاثنان معا . ويبدو لي أن الافكار الجدلية قد تكون مفيدة في هذا الصدد .

والتداخل المتبادل بين النظامي والثوري لا ينبغي أن يُعْـزَىَ الى التتابـع

العرضي تماما لأشكال الوعي التي تتسم بالاستنارة أو ضيق الأفق سواء في ذهن عالم فردٍ بعينه أو في التنافس بين المدارس والمواهب . والمطالبة **بتفسير بنيوي للتطور التاريخي** تنشأ على نحو طبيعي تماما . ولا تكفي لتلبية هذا المطلب حالة المناقشة التي استمرت طويلا حول عدم قابلية النماذج للقياس أو ما بينها من تنافر . ومازلنا أساسا عند النقطة التي تحدث فيها « كون » عن « عدم اكتمال الاتصال المنطقي » ، والتي ترك فيها النقلات (فترات الانتقال) محوطة بالغموض[٩٨] . فلا بد أن يكون التفسير البنيوي للرابطة الداخلية في العناصر النظامية والثورية في وضع يسمح بتوضيح العلاقات العِلِّية المتبادلة بين النوعين . أما الركود الذي تمثله سيادة العلم النظامي دون بدائل ، فينبغي أن يؤدي من حيث هو كذلك ، وبدون تدخل العوامل الخارجية والعَرضية الى المراجعة من خلال الأزمات الثورية . وفي الجهة المقابلة ، ينبغي أن يتطلب الاضطراب العام نفسه الذي ينتشر أثناء التغير الثوري استقرارا متجددا وإرشادا حازما بواسطة المعايير . والعلاقات المتبادلة بين العنصرين والعلِّية المشتركة بينهما تنشأ عن مقدمة واحدة هي المعقولية وهذه المقدمة توضع فورا بكل تأكيد مع قبول العلم .

وتحت **مقدمة المعقولية** يبدو الطابع النظامي للعلم على أنه تضييق موفَّق الرؤيةعلى أساس تنازل عام عن البدائل الأساسية . وحيثما لايقبل العلم سوى إمكانيات خاصة تماما للتحقيق ، وهي إمكانيات تتعادل مع المعقولية بفضل معيار معتمد لا يقبل الشك - في هذه الحالة يتهددنا خطر تقييد المعقولية . ولهذا التقييد (أو التحديد) القوة الواقعية لحالة الأمور القائمة في صفِّه ، ولكنه لايمتلك الأساس المكتسب صراحة من انتفاعل بين البدائل . وتحديد المعقولية الذي يظل خارج نطاق الملاحظ يعادل في حد ذاته مقياسا معينا للامعقولية . ومقدمة المعقولية التي تكون حاضرة بوصفها جزءا من افتراض العلم ، تقدم بنفسها الأساس

الكافي الذي يدعونا الى مراجعة إمكانية اللامعقولية في حالة المعرفة المنظّمة . اما النقد الثاقب الذي يتخذ صورة زعزعة نموذج مقبول ليس في حد ذاته حَدَثاً طبيعيا غامضا ، يصيب على نحو متواتر المجتمع العلمي كل بضعة اجيال كأنه وباء . فالنقد ينشأ من الصراع بين الاعتقاد في المعقولية وبين الشك فيها في حالة نموذج معين .

ويتبدى الصراع بالنظر الى المقدمة الصورية بوصفه صراعا منطقيا . بيد أن الساحة التي يدور عليها النضال هي التاريخ . اما التفسير البنيوي الذي يسهم في مشكلة تغير النموذج باستخدام المقولات الجدلية ـ فيتحرك بين المنطق والتاريخ . وتسوية هذا النزاع الذي تتصارع فيه عقيدة المعقولية مع النقد باسم المعقولية فهي تغير النماذج كما يحدث تاريخيا ، على حين أن سبب التغير ذو طبيعة منطقية ولا يستنفد نفسه في وصف تغير يطرأ على أي موقف معين .

والنتيجة أن الحل يأخذ شكل توقع المعقولية الذي يربط بنيويا تحقق العلم بكل نموذج مُفْترض ، والذي يتم في الواقع إشباعه . وازمة القديم هي في حقيقة الأمر التسليم بنموذج جديد . وللانتقال من الواحد الى الآخر اسباب عقلية . تقتضي العلاقة المنطقية بين النموذج الثاني والنموذج الأول ، على أساس التتابع المعقول ـ أن تُسْتبعد الصدمات والشكوك التي ادت الى انهيار النموذج الأول ، من النموذج الثاني على أقل تقدير . وإلا فإن هذا النموذج الأخير لن يستطيع أداء الوظيفة الموكولة إليه وفقا لهكيل النشاط العلمي . فالنموذج الخَلَف غير المُرْضي لن يكون خَلَفاً في واقع الأمر .

بيد أن استبعاد التحديد الخاص بالنموذج الأول من النموذج الثاني لا يضمن بحال من الأحوال ألا تظهر هنا ضروب من القصور مختلفة تماما عن سوابقها وربما اعتبرنا التحديدات الجديدة انحدارا من نواح شتى الى مستوى

ادنى من المستوى الذي بلغه النموذج السابق فعلا . ومهما يكن من أمر ، فليس من الممكن اتخاذ قرار في هذا الموضوع على نحو قَبْلي ، وبمعزل عن المعلومات التي نستطيع تحصيلها عن تاريخ العلم . والتتابع المُرَتَّب للنماذج بالنسبة لبعضها البعض لا يتطابق مع أي نموذج أنطولوجي للعملية كلها . وقد كان رد فعل پوپر في كتابه الأخير على نسبية « كون » التاريخية ، هو دعوته الى المفهوم المبالغ فيه عن « المتشابه »* verisimilitude[11] . وهذه الغائية المقصودة لتقدم تسير فيه المعرفة في خط مستقيم واحد صوب أشكال أكثر كمالا تحكمه نقطة التلاشي النهائية لنظرية صادقة صدقا حاسما عن الواقع ككل ـ هذه الغائية لا سبيل الى الدفاع عنها على أساس تاريخ العلم دون مساندة الفروض شبه ـ الميتافيزيقية .

وهذا التفسير الحر نوعا ما الذي قدَّمْتُه لنظرية تغير ـ النموذج يبدأ من ذلك المزيج الخلاب ـ وإن لم يكن واضحا تمام الوضوح ـ من التاريخ والمنطق الذي اجتذب ايضا مفسرين آخرين لهذه النظرية . وأنا اعتقد عن يقين أن إهمال البعد التاريخي في تفسير غائي قائم على مثل تضمين نموذج ـ في النموذج الذي يليه حتى نبلغ نموذجا نهائيا ، أو اختزال التاريخ الى « الكمية المُهْملة » لسيكولوجية الجماعة group -psychology لعلماء فرديين ـ هذا الاهمال يعمل على تقويض الرابطة الحاسمة بين المنطق والتاريخ في تصور « كون » . بل إن المؤلف نفسه يفشل في ايضاحها حين ينحرف الى نظرة شبه داروينية للتطور العلمي [10] . وما ينقصه هو منطق للثورة البنيوية للنظريات . وعلى هذا المنطق أن يدرك أي حكم مسبق مطلق على غايات العملية ـ من تحديد العقلانية في الشكل العيني لنموذج ما ـ عليه أن يدرك الغاء هذا النموذج ، والبحث عن نموذج جديد بوصفه نقلة ضرورية باسم العقلانية . وكل من يطلب المعونة في هذه المشكلة المعقدة غاية التعقيد يجد لمحات قيِّمة في المنهج الجدلي . وقد فطن فييرابند بحق إلى هذه المماثلة ، وإن وضع

* المتشابه هو ما يحتمل الصدق والكذب بحيث لا يستطيع المرء ان يبت فيه بصفه قاطعة (المترجم)

ترابطات غير مرغوب فيها بين الجدل وبين ليبرالية « ميل » Mill السياسية أو الدعوات الفوضوية الى الحرية المتطرفة . وأنقى عرض للمنهج الجدلي يوجد ـ كما هو معروف جيدا ـ في منطق هيجل[١٠١] . وللاغراض الحالية ، استخلصت منه بعض العبارات التي يمكن أن يكون فيها شيء من النفع للاتجاه صوب « منطق فترات الانتقال »[١٠٢] . logic of transitions وعلى هذا المنطق أن يُعْنى بالعقلانية حتى في الظروف التي تعاني فيها العقلانية أزمة ، على حين أن البعد التاريخي يقوم بدور تكويني في مواقف العقلانية غير المكتملة . وما يحدث في فترات الانتقال هذه يقوم المنطق بتحليله . وحدوث هذه الفترات على الاطلاق وتكرارها الى مالا نهاية مع كل تغيير ـ للنموذج ـ هاتان علامتان على تاريخية معرفتنا .

هذا التخطيط الموجز يستطيع أن يدعي لنفسه على أحسن تقدير ولأول وهلة شيئا من المعقولية . وينبغي أن يكون حافزا لنظر جديد ، وباللجوء الى التأمل الجدلي ـ للمسائل التي لا تنقطع مناقشتها في أعقاب التحليل البنيوي للثورات العلمية ، والتي تدور حول الوضع المنطقي لفترات الانتقال هذه التي تؤدي من نموذج مثبِّت للمعقولية الى نموذج آخر . وقد يبدو هذا مزعجا بالنسبة للمحترفين الذين يحطون من شأن هيجل . بيد أن الازدراء قد يكون أحيانا مجرد تلون يحمي الجهل . وفي هذه الحالة ، قد تكون ثمة حاجة لتغير نقدي للنموذج !

دفاع اشتجمولر عن الاتباعية

وبعيدا عن مثل هذه التأملات الخطرة يقف فولنجانج إشتجمولر wolfgang stegmüller الذي توسع في نظرية العلم ولغة النزعة التجريبية التحليلية ودافع عنهما في دقة بالغة ، وعلى نحو موسوعي . ذلك أن ظاهرة إنحلال النزعة التاريخية التي ظهرت مع كون داخل المدرسة ، والحركة التي تبعته تتطلبان جهودا مكثفة من جانب القوى المدافعة . وخير دفاع دائما يقوم على عدم إنكار حقوق المنشقين تمام

الانكار ، لأن هذا قد يدفع موضوعيا الى ظهور منافسة تضفي بالضرورة طابعا نسبيا حتى على وجهة نظر المُدافع الخاصة . ومن الأفضل التسليم بتعديل للحقوق النسبية في سياق أوسع لموقف المرء ، بحيث يمكن أن يضم الانحراف المفترض على نحو يتسنى تفسيره بصورة ملائمة داخل هذا الاطار . وهذه الاستراتيجية لمثل حركة الالتفاف هذه تميل الى ان يطلق عليها ذلك الاسم الرنان « إعادة البناء العقلانية » rational reconstruetion . وهذه التسمية تقتضي أن

١ ـ إعادة البناء ضرورية ، إذ بدونها تكون القضية موضع النزاع لا معقولة تماماً ، ولا سبيل الى مناقشتها ؛

٢ ـ المضمون العقلي وحده هو الذي سيعاد بناؤه ، وأن الزوائد غير الجوهرية أو اللامعقولة تفلت من هذه المحاولة ؛

٣ ـ إعادة البناء الصحيحة تتمشى مع معايير العقلانية بوجه عام .

وتسعى إعادة البناء الأساسية عند اشتجموللر[١٠٣] إلى أن يحل محل تغير ـ النموذج المُعْتَرَض عليه ، والظاهرة المصاحبة له ، أعني الصدمة الموجهة لبناء العقلانية الراسخ ـ مفهوم عن إجلاء النظرية (عن مستقرها) ، وهذا المفهوم يطرد بعيدا خطر اللامعقولية في الفجوات القائمة بين النماذج . ويعتمد اشتجموللر أساسا على كتاب ج. سنيد J. sneed « **البنية المنطقية للفيزياء الرياضية** » (١٩٧١) . ومع « سنيد » ، يبدأ من لُب النظرية الرياضي بوصفه متميزا عن تفسيراتها التجريبية . كما يقبل أيضا مع سنيد معيارا للتنظير يكون الحساب الرياضي للكميات أو الدالات داخل النظرية ممكنا وفقا له بالرجوع الى النظرية نفسها حسب . وبهذه الطريقة ، يمكن تثبيت اللب الرياضي للنظرية وتجاوز النزاع القديم حول تبعية النظرية للمراعاة التجريبية للجُمل الذي أفضى ـ ضمن أمور أخرى ـ الى مفهوم النماذج . وفي الوقت نفسه ، يُمَهِّد الطريق لايضاح التطور

الدينامي للنظريات . ولاينبغي على المرء أن يأمل ـ كما فعل بوبر ـ في تزييف نظرية على أساس تجربة لابد من التفكير فيها بوصفها مثلا مزيّفا بمعزل عن النظرية . بيد أن المرء ليس في حاجة أيضا ـ مثل « كون » الى الاستسلام حيال « تحول للصورة » (جشتالت) gestalt يحدث بغتة وعلى نحو لا معقـول منطقيـا ـ بين النماذج .

وهذا اللب المستقر للنظرية يسمح للمرء بالحديث عن « إمساك » بنظرية ، أعني أنه يملك إمكانية التطبيق التجريبي للنظرية في عدد من الجوانب خلال تكوين الفروض القابلة للاختبار . والامساك بنظرية بهذا المعنى يمثل الشرط الذي وضعه « كون » لقيام العلم النظامي . فقد يفضي التفسير التجريبي للب النظرية عند علماء مختلفين ـ الى تناقضات بين فروضهم المتناظرة . ولما لم يكن من محيد عن افتراض عدد لا محدود من التفسيرات الممكنة ، فقد يكون من التسرع أن ننسب عدم الاتساق في عدد من التطبيقات المقترحة الى لب النظرية الذي يتصف بالمعقولية في حد ذاته . ولاحاجة بنا الى استخلاص النتيجة المتطرفة للتخلي عن النموذج كله الذي يقوم على أساس لب النظرية . فهذا يوقعنا في خطأ القاء الطفل مع القائنا للحوض الذي يغتسل فيه . والمؤكد هو أن العجز عن ايجاد حل بنظرية يضعها المرء لا يطعن أبدا في النظرية ، وإنما يطعن في العالم ، وهكذا لا تثبت تلك النتائج المتطرفة إلا أن الكائن البشري قد أخفق في أداء رسالته[٤١] .

ومن الجلي أن استراتيجية اشتجمولر تهدف الى الدفاع عن العقلانية الكامنة في نظرية ما من حيث هي كذلك ، واستبعاد الظواهر المُتْعبة بالنسبة لوضع العوامل النفسية العارضة . وهذا معناه اعادة تقديم الفَصْل المجرد اللا واقعي للنظرية في حد ذاته على جانب ، والموضوعات المتناهية التي تتراجع دائما خلفها على الجانب الآخر ـ هذا الفَصْل الذي كانت ميزة كون العظمى هي أنه تغلب

عليه . وتحت الشعار الصريح « الشك من أجل النظرية » In dubio pro theoria ، يشرح اشتجمولل الثورة على النحو التالي . أولا ، يجدر بنا استخدام كل أنواع التعديلات التي ادخلت على التفسيرات التجريبية لكي نحتفظ باللب الرياضي للنظرية سلد ا .ون اهتزاز . ثم ينبغي على المرء بعد ذلك أن يفكر في توسيع هذا اللب الذي ما فتىء يؤدي وظيفة مُحافِظة . وأخيرا ، قد تزيح نظريةٌ نظريةً أخرى عن مكانها ، وإن لم يشرح اشتجمولل بالتفصيل متى وكيف وفي أية ظروف . ويتبقى سر تغير ـ النموذج كما هو ، وإن تغيّر اسمه الى « إجلاء ـ النظرية » theory - dislodgment .

ولا توضع سوى مسلمة واحدة لسد الثغرات في المرحلة الانتقالية فلا بد أن تكون النظرية التي أجليت عن مكانها قابلة للاحالة الى النظرية البديلة التي ظهرت حديثا . وعلى هذا النحو يمكن ضمان شيء من التقدم الذي يمكن أن يتم دون أية خطة غائية شاملة . ويريد إشتجمولل على هذا النحو أن يتوسط بين « متشابه » بوبر ، وبين النزعة الداروينية العمياء على طراز « كون » وهنا يلتقي اشتجمولل بالاعتراضات ، المتوقعة بأنه من العسير اختزال تاريخ العلوم بإسره وفي جميع مراحله الى صيغة إحالة القديم الى الجديد بفصل مجالات المؤرخ عن مجالات المشتغل بمنطق العلم[١٠٦] . فلا يستطيع احدهما أن يحكم في نهاية الأمر على ما يعرفه الآخر ، ومن ثمّ ، يجب أن نعود مرة أخرى الى الموقف الذي ساعد توليف « كون » على التغلب عليه بصورة منتجة .

والاهابة الفاترة بـ « كانت » لا تساعد أيضا على الخروج من المأزق[١٠٧] إذ ينبغي مقارنة لب النظرية الراسخ بمبادىء كانت القبلية للمعرفة ، على حين أن التطبيقات التجريبية البعدية تسمح بإحداث تغير يمكن تفسيره بالمصطلح التاريخي . وعلى كل حال ليس هذا القبلي قبليا تماماً ، مادام اشتجمولل نفسه

يريد أن يضع في اعتباره ـ من حيث المبدأ ـ ديناميات ـ النظرية التي تنطوي على اللب المتين . فإذا استسلم الوضع القبلي لمبادىء كل معرفة ، فلن يتبقى إلا اضفاء الطابع النسبي على لب خاص بالنسبة لمجموعة خاصة من التطبيقات ، وهذه العلاقة سوف تبرز دائما في البعد التاريخي . وعلينا أن نتابع هذا الفكر خطوة اخرى لنجد أنفسنا عائدين الى التفسير الجدلي لتغير ـ النموذج .

وتثبت عملية الاحالة النسبية للمبادىء المطلقة في علاقتها بما تنجح في شرحه أنها عملية مرنة حتى فيما يتعلق بما لا يمكن شرحه بنجاح على أساس تلك المبادىء . إذ أنه من الاستبصار الذي أصبح الآن ممكنا في الحدود التي يصطدم بها التحقق المنشود ، تنجم حركة لمحاولة الاقدام على مشروع جديد يواجه مصيرا مماثلا . ومن خلال الاحالة النسبية للمبادىء الى ما تستطيع أن تحققه وما لا تستطيع ، يصبح في الامكان مقارنة الأشكال المنوعة للاحالة الفعلية للعقلانية الواحد الى الآخر . اذ تندرج تحت نوع الرابطة الباطنة (المحاثية) حيث يمكن أن يُرْبط أحد الأشكال بما في شكل آخر من عثرات . والحركة التي تظهر على هذا النحو ، والتي تتمسك بفكرة العقلانية دون أن توحِّد بينها وبين أحد تحققاتها ، تسمى في التراث «جدلا » . وقد كان هيجل ـ على كل حال ـ هو أول من اضفى الطابع النسبي على كانت بالمعنى المشار اليه . وهذا المنهج الجدلي الذي يثير الرعب في قلب اشتجموللر يمتاز على ذلك التأرجح بين النزعة الكانتية عن القَبْلي الراسخ ، والاحالة النسبية التاريخية التي تنكر على القَبْلي أنه يفكر في هذه الرابطة في اتساق حتى النهاية .

بيد أن جهود اشتجمولل لكي يبدو محافظا فيما يتعلق بالنظريات ، بينما يعترف في الوقت نفسه بضروب التقدم التي احرزها « كون » ، هذه الجهود مآلها الاخفاق : وكما يقول مثل الأطفال ، لا تستطيع أن تحتفظ بالكعكة وتأكلها في آن

واحد . وعملية تثبيت العقلانية ضد التشنجات الثورية التي تستخدم لأول وهلة التمييز بين اللب البنيوي والتطبيقات التجريبية استخداما بارعا ، هذه العملية لن تنجز شيئا اذا كان لابد لها أن تظل تقبل في النهاية عمليات غير قابلة للتفسير لاجلاء ـ سحرية . وأقصى ما تنتهي إليه هو إعادة صياغة تفصيلية ، مع استخدام مؤثر للتقنيات السابقة لا ستبصارات « كون » التي تفوتها النقطة الحقيقية للتصور على نحو منهجي .

النزعة البنائية

من اتجاهات نظرية العلم اتجاه يدور حوله الجدل على نحو أصيل ، ومن الواضح أنه يسمح بامتداد يتجاوز المجال الضيق لموضوعات نظرية العلم التقليدية ، وهذا الاتجاه هو ما يسمى بـ « البنائية » constructivism ولقد تطورت البنائية بمعزل عن المبادىء الوضعية التي ارستها جماعة فيينا والتي امتدت بوصفها بفضل «فلسفة العلم » الرسمية . بيد أن البنائية لا ترتبط ايضا ـ الا قليلا ـ بالطرف المضاد ، أعني « بالانسانيات » التي تعود في تحولاتها جميعا الى ذلك النزاع الموقّر بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الانسانية . أما التصور البنيوي فيمثل تطورا منفصلا الى حد ما ، ويرجع الى بعض الأفكار التي لم تُدْفن تماما لفيلسوف غريب الأطوار يُدعى هوجو دينجلرHwgo Dingler . ومواصلة هذه البدايات التي يعد بول لورنتسن Paul lorenzen المسؤول عنها في المقام الأول عُرفت فيما بعد باسم مدرسة إرلانجن Erlangen School . مثل هذه اللافتات لا تنبىء بالكثير ، بل إنها أساسا طرائق لتهدئة الاهتمام في الأراء العامة والتصنيف . فما ذلك الذي يسعى الاتجاه البنائي الى تحقيقه من الوجهة الفلسفية ؟

الفكرة الأساسية في البنائية هي طلب بناء ينظّمه منهج بصورة مُحْكَمة

لجميع المفاهيم والاجراءات المهمة بالنسبة لعلم معين . فالاحكام العلمي لا يتطلب أن تكون التعريفات المتصلة به والتقنيات الخاصة معترفاً بها ومستخدمة حسب . وعلى العالم الصحيح أن يفسِّر كل شيء تستخدمه التخصصات المختلفة عادة دون تقديم تفسير كامل للمعرفة السابقة التي تُغطى ببساطة عند وضع هذه التخصصات . وفي مضاد هذا ، تضع البنائية المثل الأعلى للأساس الشامل . وقد بدأ دينجلر من مشكلات أسس الهندسة والفيزياء التي برزت منذ النصف الأول من هذا القرن . والسمة الصورية التي تميز برنامج البناء ، تسمح على كل حال بامتداده الى العلوم النظرية جميعا ، بل تتجاوز ذلك الى المجال العملي ، ذلك المجال الذي لاسبيل الى تناوله منهجيا ، أو النظر اليه بوصفه معرفيا بالمعنى الدقيق ـ وفقا لتصورات علم الأخلاق السائدة . وأيا كان الأمر ، فإن البنائية تُناقش اليوم في هذه النسخة المتوسعة(١٠٨) .

ويقتضي هذا الطلب الصارم لبناء منهجي يستوعب المفاهيم والاجراءات جميعا ، مجموعة المشكلات المرتبطة **ببداية مطلقة** . وإذا كان المرء على يقين من أنه لا يوجد شيء وراء سلسلة الخطوات البنأءة لم يفهم بعد ، ومازال في حاجة الى تناول منهجي ـ في هذه الحالةفحسب تكتسب البنائية تلك القوة من الاقناع التي تجعل برنامجها شديد الجاذبية للكثيرين . وقد كتب دينجلر عن هذه النقطة قائلا :

هناك طريقان مختلفان يمكن أن نصل بهما الى البداية . فنحن نستطيع إما أن نبدأ «من المنتصف » أو « من نقطة الصفر » . أما المحاولة الأولى فمعناها أننا نبدأ جهودنا من « أي مكان » في الحياة المدنية . وفي هذه الحالة يمكن أن يتخذ البحث اتجاهين من نقطة البدء هذه . « الى أسفل » من حيث أننا نسعى الى العثور على « اسس » لتوكيداتنا المبدئية . أو أننا نستطيع ـ من ناحية اخرى ـ أن نتحرك « الى أعلى » لا ستخلاص النتائج من تلك التوكيدات . هذا الاجراء

الذي يبدأ من الوسط يستخدم عموما في العلوم القائمة وفي الفلسفة ، والنزعات الوضعية والتجريبية جميعا تبدأ على هذا النحو . أما التناول الآخر الذي يبدأ من نقطة الصفر فقد تكررت محاولته أيضا (بواسطة ديكارت أولا وقبل كل شيء) ولكن دون أن يصيب نجاحا تاما . وهذا المنهج الأخير هو ما سوف نتبعه هنا[١٠٩] .

ويعلم أصحاب النزعة البنائية بالطبع أن أحداً لايستطيع أن يفلت من ظروف السياق البرجماتي العادي ، « للحياة المدنية » على حد تعبير دينجلر بأسلوبه العتيق نوع ما . فما من أحد يستطيع أن يطرح جانبا ببساطة المعرفة السابقة التي تطورت في الحياة اليومية ، ووجهة النظر المتضمَّنة في اللغة العادية . بيد أن البنائيين ينكرون ان هذه العوامل المعطاة خليقة بإحداث تأثير لا سبيل الى مقاومته ، أو حتى تأثير حاسم . فهم يريدون ـ على نحو بنائي ـ أن يتحكموا في جميع العناصر المتصلة بموقف ـ الحياة الفعلي ، بل وتصحيحها إذا لزم الأمر . هذا الاتجاه يتعارض لأول وهلة تعارضا تاما مع التفسيرات التأويلية لحياة ـ العالم . وللغة الذاتية المشتركة المستعملة ، بوصفه افتراضا مسبقا يتعذر تجاوزه[١١٠] . ولكن عند النظرة الثانية يمكن أن نرى أنه من الضروري بالنسبة لأكثر الخطوات أولية للبناء ، أن نعود الى المعطيات الموجودة في مجال سابق على كل ثقافة ، وكل علم ، وكل فلسفة .

ومهما يكن من أمر ، فإن اثبات الافتراضات المسبقة لبداية عند نقطة ـ الصفر لايمكن ان ينجح دون بعض **الافتراضات المسبقة** ، التي وإن لم تكن جوهرية حقا ، إلا أنها تتعلق بالاجراء المنهجي نفسه . وهذا معناه أن المنهج البنائي نفسه يستخدم التوكيد ـ الذي يمكن التحكم فيه على نحو ذاتي مشترك ، لجميع المعلومات ، وخطوات الحجاج ، والأساليب الفنية (التقنيات) ... الخ ، والتي تتعلق ببناء علم منذ بداياته الاولى . هذا التوكيد يعني بناء الهيكل النظري

واعادة بناء افتراضاته المسبقة السابقة على العلم ، يقع في سياق حوار يوجه فيه احد الطرفين ـ وفقا لقواعد معينة كما يحدث في أية لعبة ـ تحديا ، ويكون من اللازم أن يرد عليه الطرف الآخر بأداء أفعال خاصة . ولعبة الحوار هذه تسمح بتقديم جميع المقومات اللازمة للتقدم المنهجي المنظَّم من مرحلة الى المرحلة التالية . بيد ان الحوار نفسه والتقديم المتتابع للمفاهيم اللازمة ، والأنشطة وأشكال الاجراءات الأشد تعقيدا لاتنشأ في فراغ . ذلك أننا نفترض مسبقا أبسط القدرات العملية أولا وقبل كل شيء . فلا مندوحة للمرء من ان يتقدم ـ كما هو الحال في تحليل فتجنشتين لألعاب ـ اللغة البسيطة[111] ـ على أساس أن أفعالا معينة سوف تؤدَّى . فلابد من تعلم الاستعمال البدائي العملي لأشياء الحياة اليومية فعلا قبل أن يبدأ الاجراء المنهجي في التحرك على الاطلاق . وعلى هذا الأساس تُبْنى الخطوات البنأءة الأولى : فهي تتطلب ابسط الأنشطة مثل رسم الخطوط ، و « انتاج » أشكال، و « تحقيق » علامات . ومن أبسط هذه الأفعال ، تُشَيَّد أفعال أشد تعقيدا ، وتوضع قواعد أعلى ، وتصاغ مفاهيم أعم . ومن الممكن اظهار التقدم المنظم بوضوح ـ في يسر في سلسلة الخطوات بيد أنه لاسبيل الى تقديم المهارات الأولية ذات الطابع العملي نفسها فلكي يكون من الممكن منهجيا « تقديم » أي شيء على الاطلاق ، لابد من الرجوع اليها هي نفسها .

وفضلا عن ذلك ، فإن الافتراضات المسبقة التي ينبغي اتخاذها من « الحياة المدنية » السابقة على كل ممارسة للنظام المنهجي ـ هذه الافتراضات جوهرية بالنسبة للبنائية . وتبدو القدرة على الفعل منذ البداية على أنها استعداد للمحاكاة على أساس طلب معين وما إطار عملية التقديم سوى حوار ذي طابع تعليمي او تعلمي . والخطوات التي لابد من اتخاذها موجَّهة من الخارج . فمن الضروري إذن ألا يمتلك المرء سيطرة على التعامل العملي مع الموضوعات حسب ،

بل أن يفهم الطلبات أيضا ، وأن يكون قادرا على محاكاة ما سبق فعله ، وأن تكون له القدرة عموماً على التعلم . والقدرة على التعلم هي ما يعطي أهم حافز للبناء المنهجي . وبدونها لن تكون أية خطوة ممكنة ، ولن تحرز سلسلة الخطوات المنتظمة أي تقدم .

وقد لا يكون من الملائم أن يتوقف المرء كثيرا عند هذه الافتراضات المسبَّقة اذا لم يكن الطلب المنهجي يقف على قدميه معها ، أو ينهار بانهيارها . وهذه المسألة في حد ذاتها ، مسألة أصل هذه القدرات جميعا في علم النفس الاجتماعي ، وفي الانثروبولوجيا ، أو حتى في التاريخ الثقافي ـ ليست مجدية ، مادمنا نفترضها مسبقا فعلا أيا كان ما نصنعه ، حتى عندما نضع المسائل التي تتعلق بالأصل . ولقد أثبت التحليل اللغوي بحق ـ اتباعا لفتجنشتين ـ أنه من المحال توجيه أسئلة ذات معنى على مستوى أعمق من السيطرة على لعبة ـ اللغة بالنسبة للغة العادية بوصفها شكلا مركَّبا من أشكال الحياة . فهو لم يفعل إذن أكثر من ان ذكَّرنا بقيمة لا يمكن أن يجادل فيها أحد على نحو جدي ، على الرغم من انه يتضمن وقاية قيمة ضد برنامج اللغة المثالية .

والبنائيون ليسوا من مدمني الأوهام القديمة عن اللغة المثالية ومع ذلك ، فإنهم يتعهدون بإرساء أساس منهجي لما هو معطى في الحياة العملية ، وفي الحديث اليومي .. الذي يعترفون به هم أيضا ـ هذا الأساس الذي يجعل من الممكن ـ من وجهة نظر أوسع ـ اتخاذ قرار عن **العقلانية** أو اللاعقلانية التي توجد هناك بصورة ضمنية . ولكن ، لما كان من الضروري ـ لغرض التقديم المنهجي نفسه ـ وهو غرض صائب بكل تأكيد منذ بدايته ـ أن نفترض وجود قدرة على التعلم تتحكم ـ حواريا ـ في الخطوات الفردية ، ولابد من اكتسابها ، لا في التقدم المنهجي نفسه ، بل قبله فعلا ، ـ لما كان الأمر كذلك ، فإن الناتج خليق بأن

يكون متواضعا إذا قيس بالحفاوات البنائية المهيبة التي تلقاها البداية من « نقطة ـ الصفر » .

ويكاد يكون من غير الممكن أن نتجاهل هذه الحقيقة وهي أنه إلى جانب الاطار المفترض للحوار ، والتعليمات ، وتنفيذها ، والتمرينات السابقة والمحاكاة ، وفهم الأدوار المختلفة للأطراف ـ الى جانب هذا كله تقوم مقدمات معينة عن العقلانية التي تحدد الاجراء المنهجي ، والتي لا يمكن توضيحها أكثر من ذلك ، إذ لكي نصوغها في موضوع قائم بذاته ، لابد من تكرار الخطة المنهجية . اما إجراء العقلانية الذي يمكن إدراكه مباشرة ـ من ناحية أخرى ـ في عملية البناء ، فهو مجرد إلى أعلى درجة . و « العقلاني » هنا يعني ببساطة أنه منهجي ، و « المنهجي » معناه التقدم خطوة خطوة دون قفزات مفاجئة أو دوائر . والطلب العام للفكر المنهجي جدير بلا شك بحق الاستماع اليه ، وينبغي أن يصبح الى حد ابعد كثيرا من المألوف عادة ـ التزاما بيِّنا ـ بذاته من التزامات الفلسفة .

بيد أن المطالبة بالمنهج بما هو كذلك ، لايحدنا إلا بنصيب متواضع من المعلومات عن درجات العقلانية الممكنة ، أو حتى عن اللاعقلانية التي ينبغي أن نتحاشاها اذا لم يكن من الممكن شرحها في حدود المضمون . وفي حدود المضمون ، لايملك النداء المجرد شيئا يقوله على الاطلاق ، لأنه يرتبط ارتباطا شديدا بالترتيب الصوري للتتابع المجرد . فأية خطوة نتخذها بعد أية خطوة ؟ وفي اي سياق يتخذ أي مفهوم مكانه ؟ وعقب اية تمهيدات يمكن أن نقدِّم أي إجراء ؟ وهلم جرا ـ وهذه كلها اسئلة خاصة بالمضمون ، ولا يمكن أن نجيب عليها إلا بالرجوع الى فكرة المنهج . وهنا تتدخل القدرة على الحكم من جانب الطرف الذي يقوم بالتقديم في الحوار ، وهي تعكس بالطبع أيضا فهمه السابق . والاهابة بالتتابع المجرد للخطوات لا تمنح أية سلطة في هذا الشأن .

ويتضح هذا تمام الوضوح فيما يتعلق بالبدائل الممكنة جميعا . وقد تبدو سلسلة مختلفة من الخطوات أنها منهجية أيضا ، وقد تكون على المستوى نفسه من العقلانية وإن كانت تمثلّ بديلا عن الاقتراح الأول . وسواء كانت البدائل متساوقة أو لم تكن ، وسواء كان أحدها أفضل ، أعني أشد خصوبة ، أو أكثر تشددا ، أو أكثر في اية صفة اخرى من الآخر ـ فهذه كلها اسئلة جديدة لا محيد من أن تعرض نفسها . ومن المحال أن يرى المرء من هو الذي ينبغي أن يبت في مثل حالات النزاع هذه ، طالما لا توجد معايير تتجاوز فكرة المنهج . ولاتملك البنائية إجابة تستطيع تسليمها ، إذ أنها لاتضع عموماً مثل هذه الحالات في حسبانها . والاجراء المنهجي لايتخذ بالنسبة لها ـ سوى شكل واحد ، وسلامة الطريق المتحرر من الشك الذي تسلكه البنائية تقوم أسسها على اعتبارات صورية .

مذهب القرار أو الأساس المتعالي

اتضحت حدود البرنامج الذي يقوم بعملية تجريد من الاسئلة وضوحا لا مزيد عليه في نقاط حاسمة . وهكذا لايستطيع الأساس البنيوي ـ فيما يتعلق ببداياته، ان يحرر نفسه ابدا تمام التحرر من عنصرٍ من عناصر **مذهب القرار**decisionism بل إننا نجد عند دينجلر أن الطابع الخاص للبداية ، أعنى مظهرها بوصفها قرارا ، يلقى توكيدا شديدا . ذلك ان طبيعة القرارات التي لا ترتبط ـ على عكس الأسس النظرية ـ بأية ارتباطات حجاجية ، والتي تظهر تلقائيا ، تبدو وكأنها تتيح منفذا من مشكلة الارتداد بحثا عن مبرر . وبالطبع ، أن البداية لا تأتي على نحو جزافي ، مادامت توضع في وضوح . بيد ان فعل البداية نفسه لايتطلب مزيدا من الأسباب . والبنائية تؤسس نفسها في وعي تام على الافتراضية المسبَّقة للنشاط العملي من حيث هو كذلك .

وهذا يؤدي بها حتما الى الاقتراب من فشته إقترابا شـديدا . والبـداية الديكارتية التي يشير اليها دينجلر ، بدأت - كما هو معروف جيدا من نشاط الوعي الذي لا يستطيع أي شكل للفكر ، أو حتى الشك الجذري في الافتراضات المسبقة جميعا - أن يهمله · **أنا أفكر** ego cogito . بيد أن هذا الحل غير كاف بـالنسبة للمشكلات المرتبطة بالافتراضية المسبقة التي تصارعها المذاهب الفلسفية الأحدث عهدا . فقد جاء الاعتراف على الفور بأن الوعي الذاتي الذي يصاحب كل شعور بشيء ما لا يمثّل أي نوع من البداية المطلقة ، مادامت الذات المشار اليها لا سبيل الى التفكير فيها دون موضوع . وهكذا نفترض هنا شيئا مسبقا ، وليكن هذا الشيء هو عالم الموضوعات الذي لابد للوعي من ان يفصل نفسه عنه اولا حتى يستطيع ان يجد نفسه . بيد أن ما نبحث عنه هو بداية بحيث لا يفترض وضعها شيئا آخر مسبقا ولا يمكن أن يكون هذا الا بداية تضع نفسها بنفسها .

وكان فشته هو أول من أدراك هذا ، فأقام « نظريته عن العلم » التي كان من المفروض أن تبسط علوم المجالينْ النظري والعملي جميعا إبتداء من مبدأ أول ، على « الفعل » الأصلي للأنا . فالأنا لا يوجد على الاطلاق قبل أن يقول « أنا » لنفسه ، وبالتالي يضع نفسه . وظهور هذا الفعل الأصلي لتحديد هويـة الذات لايتطلب بلا ريب اية افتراضات مسبقة اخرى . غير أن « أنا » فشته المطلق قوبل منذ البداية باتهـامه بـالتمركـز الذاتي المبالغ فيـه من نقاد شعبيـين ، ولكنهم سطحيون تماما . وينبغي على الحُكْم المُنصْف على كل حال أن يعترف بأن « الأنا » التي تضع نفسها منذ البداية ، هي بالنسبـة لنظريـة فشته عن العلم المفتـاحُ الحاسم لمشكلة الافتراضية المسبقة للبداية . ومشكلة البناء هذه حتى وان لم يكن حلها في مفهوم « الأنا » ، فمن الواضح انها مماثلة للتصـور الأحدث للنـظرية البنائية للعلم .

وهذه المقارنة تلقي أيضا ـ وبكل تأكيد ـ ضوءا على تحيزات البنائية . ذلك أن عنصر القرار الذي نجده عند بداية البناء المنهجي والذي يناظر أحد قرنيْ الاحراج في مأزق مونشهاوزن الثلاثي الذي أشرنا إليه آنفا[١١٢] ، ولابد من قبوله ببساطة . وبداية التي نختارها ليست هي ابدا البداية الحقيقية الفريدة النهائية ، لأن نعتها بهذا الوصف يستدعي فعلاً أسسا خارج نفسها . فالأحرى أن البداية توضع ، وهي توضع حقا عند نقطة خاصة تماما ومع انشطة الايضاح المنهجي ، جرت العادة على أن نبدأ من النقطة التي تبدو فيها هذه الأنشطة ضرورية البداية تُتَّخذ ، لا عند نقطة اعتباطية وإنما تتحكم فيها مقتضيات البرهان ، ومتطلبات البحث عن أسس ، والمناقشات التي تدور حول المبادىء ، والمسائل المتنازع عليها في العلم . إن بداية البناء تُتخذ عمدا عند النقطة التي يمكن منها تغطية المتطلبات الملحة على خير وجه . وعلى سبيل المثال ، يبدأ دينجلر بحثه عن أساس للعلم الطبيعي الرياضي من مفهوم « شيء ما » something . وسبب بدايته هنا يتضح من النتائج التي يستخلصها من هذه البداية ، لا من المناقشة الجدالية مع نقاط البداية البديلة مثل « أنا » فشته ، أو « وجود » هيجل ... الخ . ووضع البداية على هذا النحو متحررة من كل حجاج ومنفصلة عن أي تبرير . يتناسب تماما وبصورة صحيحة مع الاستراتيجية البنيوية . ولكنه يجعل من الواضح ـ في الوقت نفسه ـ عدم الاكتمال في العمل الذي قام به البناء المنهجي .

وهذه الحقيقة وهي أن كل بناء ، أو كل إعادة بناء للسلسلة الدالة علميا للمفاهيم يبدأ ـ لا من مسافة جزافية ـ بل يبدأ على صورة طبيعية من « نقاط عصبية حساسة » ، حقيقة لاينبغي أن تبعث على الدهشة بحال من الأحوال . والقرار الذي نتخذه بالانخراط في ايضاح منهجي شامل يدفعه في العادة وعي

بمشكلة تبرز من الحالة الفعلية للبحث ومن المناقشة الحالية الدائرة حول فروع العلم في عصر معين . والتقديم الشامل المستمر لأي شيء ولكل شيء يمكن أن يشارك ـ دون أن يتحكم فيه أي اهتمام بالبحث ـ في المثل الأعلى الوهمي للاكتمال المنهجي مآله أن يؤدي ببساطة إلى تعطيل الآلة[١١٣] . ومن يهتم بالتقرير المضبوط عن الخطوات المتبعة في استخلاص المفاهيم غير الاشكالية تماما أو البنية بذاتها ؟ وأي نوع من الايضاح نحتاج اليه إذا لم يكن ثمة شيء جوهري لم يتضح ؟

والانغماس في العمل البنيوي في المناطق المُشْكلة من العلوم القائمة التي ينبغي تعريفها في حدود وضعها الابستمولوجي (المعرفي) يساعد على ارتخاء الدعاوى الشاملة المتصلبة ، ويسهم صوب مهمة إرساء أساس محدد عينيا . وقد اصطلحت مدرسة إرلانجن لهذه المهمة كلمة"proto - Science" (العلم الأساس) . والجزء « الاساس » proto هو التمهيد التعريفي المعياري لعلم من العلوم يقوم على هذا الأساس . وهكذا يمكن أن تكون هناك رياضيات أساسية ، وفيزياء ـ اساسية[١١٤] ، وعلم اجتماع اساسي ، وهلم جرا . وفي الشطر العلمي الاساسي يوجد تعريف معياري ، وشرعية منهجية للمفاهيم والاجراءات المستخدمة في النشاط العلمي المرتبط بذلك العلم .

هذا التوزيع للواجبات بين العلم والعلم الأساسي وايضا نظام الرتب بين الشطر التأسيسي والعلم الخاص الذي يجعله ممكنا ـ قد أثارا المقارنة « **بالفلسفة المتعالية** » عند كانت . فقد يفهم البرنامج البنيوي بوصفه إعادة صياغة حديثة (أعني متمشية مع علم الوقت الحاضر) لصنوف المشكلات الفلسفية التي عُنِيْ بها كانت في « **نقد العقل الخالص** » : كيف تكون الرياضة او العلم الطبيعي ممكنا ؟ ومع انه من اليسير دائما أن تجد مؤيدين لقراءة كانت من وجهة نظر نظرية العلم ، لأنها تدفع الفلسفة إلى تعاون ضروري مع العلوم المعترف بها ، فإن هذه

المسألة جديرة بإن نلقي عليها هنا نظرة فاحصة .

واذا شئنا الدقة ، فإن سؤال كانت هو : كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قَبْليا ؟ وهي مسألة تتعلق بإمكانية الأحكام التي تنشأ أصلا من العقل وحده قبل كل تجربة ، ومع ذلك فإنها تنطوي على معلومات (عن الواقع) أي أنها ليست تحصيل حاصل . والاجابة على هذا السؤال العام تشمل الاجابة على السؤالين الأكثر تخصيصا المشار اليهما آنفا عن إمكان العلوم المُحكَمة[١١٥] . وتقسيم الوظائف يفسره أن العلوم تُعَامل بوصفها نموذجا يمكن أن تختبر إمكانات وحدود نظرية مختلفة تماما . وهذه النظرية هي الميتافيزيقا بوصفها مذهبا خالصا للعقل ، وهو الذي يوَجه اليه الاختبار النقدي في واقع الأمر . وفي هذا الصدد ، يقدمٌ « نقد العقل الخالص » نتائجه التي دار حولها كثير من الجدل لنظرية العلم على سبيل المصادفة حسب ، أما غرضه الحقيقي فيكشف عنه عنوان الكتاب التوضيحي الموازي له الذي اسماه كانت « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة يُنْظر اليها على أنها علم » . وكان القصد منه هو رفع المعرفة الميتافيزيقية المستمدة من العقل الى المستوى الذي بلغه العلم فعلا . بيد أن النتيجة التي تمخض عنها هذا العمل جاءت مضادة للمقصد ، إذ أن إسقاط الميتافيزيقا القطعية (الدجماطيقية) أكده تأثير كانت على النحو نفسه الذي أكدته به الشرعية العقلانية للمعرفة العلمية .

وفي مقابل السؤال العام تماما عن امكانية الأحكام التركيبية قبليا الذي يتعلق بالعقل عموما دون أي تحديد للعلوم الفردية ، كان « كانت » على وعي تام بضرورة تقديم أساس مناسب لفروع العلم التجريبية الخاصة . وبهذا العمل ، تظهر الحاجة - بكل تأكيد - الى تخصيص جوهري فيما يتعلق بالعلوم التجريبية المعاصرة . مثل هذا التخصيص لايمكن أن نطالب به النقد العام

للعقل . وقد اختار كانت شكلا منهجيا شاملا حتى يستطيع معالجة مشكلة أساس **العلوم الفردية** على أن يكون قبليا ومخصَّصا على نحو جوهري . وقد استطاع في الأقل أن ينتج نموذجا في كتابه « **المبادىء الميتافيزيقية للعلم الطبيعي** » وتقديم المفاهيم الأساسية المتصلة بالموضوع مثل القوة ، والحركة ... إلخ ، وهي المفاهيم التي تشمل الشطر العلمي ـ الاساسي proto - scientific من الفيزياء المعاصرة ـ لايقوم بحال من الأحوال على اعتبارات فلسفية متعالية من نوع الصوري . ذلك أن « مبادىء العلم الطبيعي » لايمكن أن تُسْتَمد إلا من نظرية جوهرية تعمل على تطوير المفاهيم بمعزل عن التجربة ، مادامت هذه المفاهيم هي التي ترشد البحث التجريبي المتخصص . مثل هذه النظرية الجوهرية القبلية ينبغي أن تسمى ـ على كل حال ـ مرة أخرى بأنها « ميتافيزيقية » .

وقد نشعر بأن العودة الى الميتافيزيقا في كتاب « كانت » هذا ـ كانت رعناء ، مادام التدمير الجذري للميتافيزيقا في « نقد العقل الخالص » قد سبقها ، والهدف الكانتي المعلن لوضع « دجماطيقات » (عقائد) تحل محل « النقد » ، وتتخذ ميتافيزيقا المستقبل ، وترضي المعايير العلمية جميعا ، هذا الهدف لم يتحقق . ومع ذلك يكشف كتاب « **المبادىء الميتافيزيقية ـ للعلم الطبيعي** » عن ادراك واضح للمشكلات المنهجية والمذهبية التي يثيرها البحث عن أساس قبلي خالص ويكون مرتبطاً مع ذلك بمشكلات العلوم الفردية . وهذا بالضبط هو ما يطمح اليه أصحاب النزعة البنائية بتحقيق برنامجهم ، وإن يكن ذلك بصورة ساذجة نسبيا . وربما بدرت للمرء مع ذلك الفكرة بأن ما اطلقوا عليه اسم « الفيزياء الأساسية » proto -physics ، هو ذلك الذي ما برح « كانت » يسميه « الميتافيزيقا » .

البلاغة التطبيقية

الجانب الأخير من المشروع البنيوي الذي يستحق شيئا من الانتباه يتجاوز نظرية العلم متجها الى **فلسفة التطبيق**، وبالتالي ينتسب اذا شئنا الدقة الى فصلنا الثالث . ومن المؤكد أن انصار هذه المدرسة يعتبرون أن إحدى مزاياها هو أنها تمتد بنظرية العلم على هذا النحو الى مجال الفلسفة العملية . فمجالات الموضوع الفلسفية لعلم الأخلاق ، والأساليب الفنية (التقنيات) ، والعلوم الحضارية التاريخية التي تفتقر في أحيان كثيرة الى كل ترتيب واضح أو الى نظرة عامة الى اوضاعها النسبية ـ هذه الأمور كلها سوف تخضع لذلك النظام الصحي الذي يفرضه المبدأ المنهجي . فكيف يمكن أن يحدث هذا ؟ يقول الكتاب الذي يتخذونه مرجعا : « إن علم الأخلاق الذي يسعى الى إرساء مبادىء الحجاج مع غايات جزئية أوضدها والذي لايسمح لكل قضية عامة أن تُقْبل بوصفها حجة ، ولكنه على استعداد للتحدث عن المحاجة (العملية) فحسب عندما تستخدم كتمهيد للفعل ، هذا العلم ينبغي أن تقتصر مهمته على ارساء مبادىء لتسوية المنازعات من خلال القول[١١٦] » .

ويتبدى علم الأخلاق على أنه منحصر في تقديم المعونة المنطقية والمنهجية **لتسوية المنازعات** . وليس موضوعه كيف نفعل ، بل كيف نتكلم إذا نشبت المنازعات بين الأطراف أثناء تدفق الفعل . وتستخدم الحجة حيثما لا يكون أي فعل آخر ممكنا دون ايراد حجة . وبهذا ينحصر علم الأخلاق في الحالات الخاصة الذي يساعد فيها الحوار بين الذوات على الاعداد للفعل ، ويكون تابعا للمنطق العام للمحاجة . ومبادىء الحوار ذات المقصد العملي قابلة للتعليم والتعلم كما هي الحالة في نظرية المعرفة وفي العلم . وصاحب النزعة البنائية ملتزم بإمكانية الحوار الذي يدور منهجيا حول التطبيق .

وقد يُنْظر الى انحصار الأخلاق في الحالات الخاصة(١١٧) على انه ينطوي على زيادة في الدقة التعريفية عن الأفكار القديمة وإن كان يبدو لي أن النوع الوحيد للفلسفة العلمية الذي يحمل بحق هذا الاسم هو ذلك النوع الذي يكون على استعداد للتحدث عن التطبيق بمعناه الأصلي غير المقيَّد. بيد أن أهم الشكوك تثار عندما يعترف المرء بأن الالتزام بالحديث المنظَّم منهجيا عن التطبيق في حالات النزاع يمثل « الانتقال الى نوع آخر » "metabosis eis allo genos" . وهنا يتحول علم الأخلاق بنوع من التطور الى بلاغة . ولقد ادعت البلاغة دائما أنها تعرف كيف تعلم الناس وتدربهم على الكلام السليم اذا ثار جدال حول مسألة ما ، وكان لابد من تسوية النزاع الناشب بالحُجة . وهنا تبدو المشكلة الأخلاقية عن التطبيق الصحيح على إنها المشكلة البلاغية للقول السليم .

وإحلال منطق المحاجة مكان إرشاد الفعل يعبر أيضا عن أقدم الاعتراضات على البلاغة . ومنذ النقد الذي شنه أفلاطون على السوفسطائيين ، وما نتج عنه من الفصل الذي قام به أرسطو بين الأخلاق العملية والموضوعات المنطقية - البلاغية - حاولت الفلسفة - بنجاح قل أو كثر - أن تتجنب المغالطة القائلة بإن مبادىء البلاغة هي قواعد الفعل . والمثل الأعلى المنهجي للتطوير البنائي للمفاهيم ، والذي يضمن القدرة على تعليم القول الصحيح ، أعاد لاشعوريا الوهم البلاغي عن الكفاءة في الشؤون العملية الى ساحة اللعب . وهكذا لم يدخل التطبيق إلا من حيث الشكل حسب في برنامج لم يبتعد حقا أبدا عن أصوله في نظرية العلم ، وعن أهدافه التي يستمدها من تلك الأصول .

ومن اليسير أن نشعر بالمأزق في التوكيد الحتمي القائل بإنه لاينبغي على علم الأخلاق أن يعترف إلا بتلك الأقوال التي « تفيد في التمهيد للفعل » . وقد تراعى مبادىء المحاجة التي تحكم بنية الحديث مراعاة تامة على نحو نكون فيه قد حفظنا

التعليمات المنهجية على الوجه الصحيح ، وقمنا بتطبيقها على أقوالنا بنجاح . فإذا لم يسهم المتحدث أيضا بنية مخلصة في تحقيق نتائج الحوار في أفعاله المترتبة على الحجة ، تظل أصح أنواع الحجاج بلا تأثير . وهذا بالتأكيد وصف غير كاف لما يحدث حقا . لكن إذا كانت العبارة التي تصنع هذا الشرط مُسْتَوعبة في تعريف علم الأخلاق ، فإن المرء يخرج بهذا التوكيد الذي لاينطوي على أية معلومات وهو أن الحديث لايكون متصلا بالموضوع من الناحية العملية إلا إذا كان - في الواقع - متصلا من الناحية العملية . ومن أقدم ألغاز علم الأخلاق والذي لم يُحَل حتى الآن على نحو مرضي ، هو بالضبط كيف نضمن تحول الاستبصار الصحيح الى فعل .

والأمر المطلق عند « كانت » الذي يفترض البنائيون أنهم يستطيعون إعادة بنائه عقليا بمناهجهم (١١٨) ، قُصد به تماما حل هذه المشكلة . فهذا الأمر ليس مجرد صياغة لـ « مبدأ الذاتية - المشتركة » كما وضعته النسخة المنهجية ، ولكنه مزيج لا انفصام فيه يتألف من « مبدأ الحكم » principiwm dijudi-canis و « مبدأ التنفيذ principiwm executionis . وبعبارة أخرى ، أن القاعدة التي تقول للمرء كيف يتصرف ، والواجب اللامشروط عليه بمراعاتها شيء واحد بعينه . وقد مضى(كانت) الى أبعد ما في وسعه نحو الفهم - الذاتي للذات العاقلة بالتحقيق غير المشروط لقواعد الفعل التي تُفْهم على أنها عقلانية . والاستقلال الذاتي الحقيقي للعقل لا يمكن أن نجده إلا في توقير القانون الأخلاقي : وكل من يهتم بالأول ينبغي أن يذعن للآخر . وأيا كانت نتيجة النزاع عن صحة الأمر المطلق ، أو إعادة صياغته الملائمة ، فسوف تعني المسألة خسارة جوهرية أن تكون وظيفة التمهيد للفعل شيئا ينبغي إضافته الى المعيار القائم بوصفه إهابة بلاغية . وأن يكون هناك علم للأخلاق تنفصل توكيداته منهجيا عن التطبيق ، والذي عليه لهذا السبب أن يأمل في ظرف عارض يسمح فيه المجادل بإن يتبع فعلُه

قوله ـ سيكون في نهاية المطاف كمن يوجِّه وعظه إلى من سيرتد عنه .

الهوامش

(١) قارن آبل Apel الفلسفة التحليلية للغة وعلوم الروح Geisteswissenschaften (ترجمة هـ هولستيليلاي H. Holsteillie) . ودوردرخت ١٩٦٧

(٢) انظر يانيك yanik و تولمين Toulmin ، فيينا التي عاش فيها فتجنشتين ، نيويورك ، ١٩٧٣
(3) Tractatus, 4.002 ff., 4.112 .

(٤) عن الصورة المصححة لفتجنشتين راجع أ . كيني . فتجنشتين ، لندن ١٩٧٣ ، وكذلك بعض الملاحظات التي كتبها المؤلف الحالي تحت عنوان (Die Ginheit in wittgensteins wandlungen - philsophische Rundsechau, 15, 1968)

(٥) البحوث الفلسفية ، قسم ٢٣ (من الترجمة التي قام بها ج. أي. م آنسكومب G. E. M Anscombe اكسفورد ، ١٩٥٣) .

(٦) المرجع نفسه، أقسام ٦٥ ومابعدها .

(٧) انظر على سبيل المثال ، المرجع نفسه ، الاقسام ١٢٤ وما بعدها .

(8) Der transzen dentalhermeneu tische Begriff der Sprache' in Transjormation, der philosophie Vol. 11. Frankfurt. 1973, pp. 346ff. (partially translated, london, 1980) ;ef also Apel's paper in c. Heidrich (ed.), Semantics and communication Amesterdam, 1974, and the a priori of communication and the foundation of the humanities, Man and World, 5,1972 وقد كتب بيتر وينس peter Wimch تعقيبات متعاطفة وان تكن نقدية عن تصور آبل لفلسفة اللغة في الكتاب الذي حرره س. ك. براون S.C. Brown تحت عنوان « مناقشات فلسفية في العلوم الاجتماعية » . هاسوكس Hassocks ، ١٩٧٩ .

(٩) قارن كتاب آبل · Der Denkweg von C. S. Peirce, Frankfurt

(10) Verbereitenrle Bermerkumgen zu einer Theorie der Kommum — ikativen Kompetenz' in Habermas

and luhmann, Thaorie der Gesellschaft oder S'ozialtechnolologie, Frankfurt 1971, p. 144 (translated in H. P.Dreitzel (ed), Recent Sociology 2, london, 1970).

(١١) نقد العقل الخالص ، ٢٩٧١ . ـ ـ ـ ـ

(١٢) يمكن ان نعد ستيفان تولمين Stephen Toulmin واحد من خلفاء ارسطو المحدثين ، استعمالات الحجة ، كمبردج ، ١٩٥٨) قارن ايضا العرض الذي قام به أو . بيرد O. Bird إعادة كشف « المواضع » في مجلة Mind ، ٢٧٠ ١٩٦١ ، ويشير هابرماس عرضا الى تولمين (قارن Wahrheitstheor ien in Fahsenbach (ed), Wirklichkeit und Reflexion Fastschrijt Fiir Walter Schuls, pfullingen, 1973).

(١٣) ليس التحليل الحديث للشرح العلمي إلا نسخة غاية في التعقيد للبرهان في حدود الاقيسة الضرورية (قارن اي نيجل E. Nagel ، بناء العلم ، the Structure of Science نيويورك ، ١٩٦١ ، الفصل ٣ .

(١٤) عن هذه المشكلة انظر الفصل الثالث .

(١٥) Das Problem der philosophiechen letztbeulindung im lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik' in B. Kanilscheide (ed), Sprache und grkn?tnis, Fetsch fur g. Frey, jnnsbruck, 1976 .

(١٦) قارن س كورنر S. Korner ، عن استحالة الاستدلالات المتعالية » في مجلة Monist ، العدد ٥١ ، ١٩٦٧ · واي . شابر E. schaper . « هل الاستدلالات المتعالية مستحيلة ؟ » في الكتاب الذي حرره ل. و. بيك L. W. Beck محاضر المؤتمر العالمي الثالث عن كانت ، دوردرخت ، ومقال كورنر Vleer ontologische Notwendig Keit und die Begrun dung ontologiscle Prinzipsien في مجلة Neue Hefte flir philoplie العدد ١٤ ، ١٩٧٨ (ويتضمن هذا العدد ابحاثا عن الوضوع نفسه بقلم ر. تشيهولم R. chisholm و م جرام M. gram . و ر رورتي R. Rorty وهـ. كرينجز H. Krings وب بونتل . (B. Puntel

(١٧) يمكن ان نجد تفسيرا دقيقا جدا للنظرية الكانتية في الكتاب الذي الفه د. هنريش D.Henrich

joj ykmhk : hgumdn mnglm&mydn) lk lkamvhj -,h½d,dn ud½gfvp (⅞ ud½gfvp ⅞6791 ³₄
) 81 (-adv hgx u⅜h rd lehgd : ,hkj ⅞ hgopp hgljyhgdn mla,gn hbsj½bg lpgn hgldjhrd.deh ⅞y½½82 ⅞
(91 (hk⅛v ygx sldg hglwhg v¾ vmvjd R. Rorty « الحجج المتعالية ، الاشارة الذاتية والنزعة البرجماتية » في الكتاب الذي اسرف على تحريره بير Bier وهورستمان Horstman وكروجر Kruger تحت عنوان « الحجج المتعالية والعلم . دوردريحت Dordrecht ، ١٩٧٩ · م. س. جرام M. S. gram ، هل للحجج المتعالية مستقبل ؟ » في مجلة « عصر جديد للفلسفة » Neue Hefte fur philosphie ١٤ .

١٩٧٨ ، ص٤١

١٨ ـ اشير الى هذا في مقالي كانت الحجج المتعالية ومشكلة الاستدلال مجلة الميتافيزيقيا عدد ٨، ١٩٧٥
١٩ ـ انظر على سبيل المثال ر بروتي R. Borty

(٢٠) ينبغي ان نشير عابرين إلى ان اقدم نقاد كانت قد اغفلوا في « خلوص العقل » عنده التقويم الصحيح للغة ولم يدر في اذهانهم ـ على كل حال ـ الذاتية المشتركة للحوار وإنما التعبير العيني عن الفكر في الحديث المسموع (راجع ج ج هردر J. g. Herder في كتابه Verstand und Grfahrung, eine metakritik zur Kritikder reinen Vernunft, 1799; J. g. Hamann, Metakritikder Vernunft, 1784).

(21) Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Gthik' in Transformation der Philosphie Vol . 11, Frankbort 1993, pp. 418 ff .

(22) "Sprechakttheorie und transzendentale sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" in Apel (ed), Sprachpragmatik und Philosophie, Franktwrt, 1975, pp. 126 f.

(٢٣) المبادىء الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق ، ١٣١ ومابعدها .

(24) "Phanomenologie und Sprach analyse" ygl hg½mhuv mhgjogdg hggtmd rd fmfkv m,vhlv mrdg) lovvmk (⅞ hgj-mdg mhgp½g Hermeneutik und Dialektik, Festschrift fur gadamar, Tubingen, 1970, vol. 11. pp. 3 f .

(25) Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, 1967 .

(٢٦) اقرا فيما يتعلق بمفهوم هيدجر للوجود « التحليل اللغوي لنقد الانطولوجيا » Die sprachanalytische Kritik der Ontologie (Akten des Heidellerger Kongrsses fur Philosophie) Munich 196 محاضر مؤتمر هيدلبرج للفلسفة

(27) Tarskis seman tische Definition der Wahrheit und ihre Stellung inmerhalb der Geschichte de Wahrheitproblems im logischen Positivismus' Philosophiche Rundsehau,8, 1960 .

٢٨) « علم الظواهر والتحليل اللغوي » ، ص١٦ . "Phanomenologie und Sprachanalyse" .

٢٩) فرانكفورت ، ١٩٧٦ (وله ترجمة انجليزية قام بها ب. ا جورنر p. A. Gormer) .

٣٠) المرجع السابق نفسه ، ص١٦١ ومابعدها .

(٣١) المرجع نفسه ، ص٣٢١ ومابعدها (من الترجمة التي قام بها أ . جورنر A. Gorner) .

(٣٢) وعلى سبيل المثال المادبة عند أفلاطون ، ١٩٨ د٤ : أرسطو ، التحليلات اللاحقة ، ٨١ ب ٢٣

(٣٣) قارن « الحقيقة والمنهج » ، توبنجن ، ١٩٦٠ (المترجم تحت عنوان Truth and Method ، نيويورك ، ١٩٧٥) ، وعنوان الفصل الثالث فيه هو Ontolog ische Wendung der Hermeneutik am leitfaden der sprache

(٣٤) المرجع نفسه ، ص٥٣ وما بعدها .

(٣٥) قارن ، أرسطو « ماوراء الطبيعة » ٤ ، ٤ . ١ب ١٥

(٣٦) Selbsbeursstein und selbstbestimmunyy, sprachanalytisehe jnter— pretationen, Frankfurt, 1979.

(٣٧) على الرغم من أنه يختار نقطة بدايته من موقف مختلف تماما هو الارتياد الذي قام به د. هنريش D. Henrieh المؤثر للمفارقات التي يضعها تصور للوعي الذاتي في حدود تخطيط الذات - الموضوع . ودراسة هنريش تحت عنوان Fichtes wrsprun gliche ginsicht (Frankfwrt, 1967) رغم كل ما فيها من نقد ، إلا أنها متعاطفة مع موضوعها .

(38) Selbsibewvss tein, pp. 304 ff.

(٣٩) قارن . محاضرات هيجل عن تاريخ الفلسفة (ترجمة هالدين Haldane وسيمسون Simsen) ، لندن ١٨٩٦ ، المجلد الثاني .

(٤٠) وبصدد هذه النقطة راجع جادامر « هيجل والجدل القديم » في « جدل هيجل » (ترجمة C. Smith) ، نيوهافن ، ١٩٧٦ .

(٤١) انظر مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « علم المنطق »

(٤٢) « علم ظواهر الروح » (ترجمة A. V. Miller ميللر) ، لندن ١٩٧٧ ، المقدمة ، وفي مواضع اخرى كثيرة في كتابات هيجل .

(43) Probleme und Resultate der Wessenschaftstheorie und Analy tischer Philosophie, Berlin— New yosrk, 1970 —

(٤٤) انظر على سبيل المثال العرض الذي قدمه ماكس بلاك Max Black في مجلة « العقل ، Mind العدد ٤٥ ، ١٩٣٦ . وكذلك م. ريشنباخ ور. كارناب في مجلة المعرفة Erkemtnio عدد ٥ ، ١٩٣٥

(٤٥) قارن الترجمة الذاتية لبوبر تحت عنوان البحث الذي لم ينته Unended Quest (الذي ظهر لأول مرة في مجلد شيلب Schilpp « فلسفة كارل بوبر) نشر منفصلا ، جلاسجو ، ١٩٧٦ ، ص١١٣ وما بعدها ، وص١٤٨ وما بعدها

(٤٦) ظهرت الطبعة الثانية للأصل الالماني « منطق البحث » في ١٩٦٦ ، وسرعان ما اعقبتها طبعات أخرى عديدة .

(٤٧) kritiseher Rationalısmus und Sozialdemokratıe, urth a Preface ley Helmut schmids (eds luhrs and sarsagın), Bolin Bonm, 1976 .

(٤٨) عن هذه النقطة ، قارن المجلدات الأولى لمجلة المعرفة Erkenntnis(١٩٣١)

(٤٩) قارن ملاحظات شليك النقدية عن بوبر (تحت عنوان « حول أساس المعرفة » في مجلة « المعرفة » عدد ٤ ، ١٩٣٤ ١١ وترجمت في الكتاب الذي حرره أ ج اير A. J. Ayer تحت عنوان « الوضعية المنطقية جلينكو ، ١٩٥٩) .

(٥٠) فريز ، النقد الحديد للعقل Neue Kritik der Vernunft (هيدلبرج ، ١٨٠٧) وعلى سبيل المثال المقدمة XXXX وما بعدها ، قارن أيضا بوبر « منطق الكشف العلمي » ٢٥ ، ٢٩

(٥١) « البحث الذي لم ينته » . ص٧٤ وما بعدها . وقد أصبح الكتاب المبكر الذي لم ينشره بوبر تحت عنوان Die beiden grundprobleme der Erkenntnistheorie متاحا منذ ذلك الحين (توبنجن ١٩٧٩) . وهو يبين تطور تصور بوبر مع اوضع التشابه بينه وبين فريز ، وخاصة ص٤٣١ وما بعدها ، وفي كثير من الفقرات الأخرى

(52) O. Liebmann, Kant und die Gpigonen (1865); F. E. Beneke, Kant und die philosophischeAufgabe unserer Zeit الذي نشر في ١٨٣١ كجزء من الاحتفال باليوبيل الذهبي على نشر كتاب كانت « نقد العقل الخالص »)

(53) Traktat uber Kritische Vernunft (1968), Tubingen, 1975, p. 30 .

(٥٤) المرجع نفسه ، ص٤٠ وما بعدها .

(٥٥) ينكر آلبرت هذا الأمر انكارا قاطعا مرة أخرى في كتابه Traktat uber rationale Praxis ، توبنجن ، ١٩٧٨ .

(٥٦) نقد العقل الخالص ، XI ومابعدها .

(٥٧) وهذا ما يفسر لنا لماذا كان العقل الخالص ، اعني الميتافيزيقا . هو موضع نقد « النقد » الاول ، وفي النقد الثاني ينصب الحديث على مجرد العقل العملي (لا العملي الخالص) ، اي الحكمة التجريبية (قارن التصدير والمقدمة لكتاب « نقد العقل العملي ») .

(٥٨) كان بوبر في اواخر انتاجه مدركا بأن التوسع الحر لفكرة النقد لايُعفي المرء من الحاجة الى الرجوع الى معيار . وقد لبى هذا المطلب بطريقتين : باتجاهه الحازم صوب النزعة الافلاطونية القائلة بوجود « عالم ثالث » حيث تحفظ - عبر العالمين الفزيائي والنفسي - المضامين المثالية الخالصة للحلول المقترحة للمشكلات ؛ وببناء تقريب متتابع للحقيقة (شبيه بالحقيقة) ، يقوم بتجميع عملية البحث التاريخية ، والغاية النهائية للعلوم الواقعية جميعا - وذلك حتى نفهم الواقع دون أن نترك اي باق (« المعرفة الموضوعية » ، لنـدن ، ١٩٧٢) . ويبدو لي ان هاتين الفكرتين غير مقبولتين (انظر مقالي تحت عنوان : Dialektische Elemente einer Forschungslogik, in Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt, 1973) .

(٥٩) عن هذا انظر الهوامش عن المناقشة الوضعية لعلم الاجتماع .

(٦٠) آلبرت وكويت Keuth (محرران) ، « نقد علم النفس النقدي » ، هامبورغ ١٩٧٣ .

(61) Hermeneutik und Real wissenschaft, in Albert, Kritische Vernunft und menschliche Praxis Stuttgart, 1977 .

(62) Albent, Transzendentale Traumereien, K.O.Apels Sprachspicle und seinhermeneu tische Gott, Hamburg, 1975 .

(63) Albert, Theologische Holzwege, G. Gbeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tubingen. 1973 .

(64) Wirtschaft und Geslisschaft, 1,W. G.

والترجمة مأخوذة من و ج رنكيمان Runciman (محرر) فيبر ، مختارات مترجمة . كمبردج . ١٩٧٨ ، ص٧ .

(٦٥) عن هـذا انظر فيبـر · (uber elngie Kategorien der Versthenden Soziologie) في (١٩١٣) Soziologie , Weltgeschichtlicha Analysem, Politik, Stuttgart, 1956; see also W. G. Runciman (ed) Weber pp. 23 — 5.

(٦٦) انظر على سبيل المثال همبل Hempel « مناهج علم الأنماط في العلوم الطبيعية والاجتماعية » (١٩٥٢) ، في كتـاب « جوانب من الشـرح العلمي » ، نيويـورك ، ١٩٦٥ ، و ج. و. ووتكنز J. W. Watkins ، « الانماط المثالية في الشرح التاريخي » (١٩٥٢) ، في أ. رايان A. Ryan (محرر) ، فلسفة الشرح الاجتماعي » ، اكسفورد ، ١٩٧٣ ، و. ج. رانكيمان W. g. Runciman نقد فلسفة فيبر عن العلم الاجتماعي ، كمبردج . ١٩٧٢ ، (وخاصة الفصل الثالث) .

(٦٧) المجتمع المفتوح وأعداؤه ، المجلد الثاني ، الفصل ١٤ .

(٦٨) في كتابه « تخمينات وتفنيدات » ، لندن ، ١٩٦٣ . وخاصة ص١٢٩ وما بعدها .

(٦٩) المعرفة الموضوعية ، ص١٨٥ .

(70) E. g. "ilber den Begriff der Schonheit" (1845), in H. Lotze Kleine Schriften, Vol. I, Leipzig, 1885, pp 300 ff., 333 ff.; Seele und Seelenleben' (1846), in ibid., Vol 11, p. 175.

(72) W. Windelbaud, Erneuerung des Hegelianismus (Festival Adress at ihe Heidelberg Academy ofsci-enees, 1910)

(71) W. Windelboud, Geschichte und Naturwissenschaft (Rectoral Adress, 1894), Stranburg, 1900 .

(73) Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildimg (1902), Preface to 4 th edition, 1921 .

(74) "Objectivitat sozial wessenschaftlicher Erkenntnis", in Soziologie, Waltgeschichtliche Analysen, Politik, p. 187.

(75) "Wissenschaft als Beruf", ibid., p 325 .

(76) On this see the account in c.v Ferber, ' Der Wertusrteilsstreit 1909 /1959', Kolner Zeitshrift fur Soziologie, 11, 1959 .

(77) Adorno, Albert, Dahsendorf, Habermas, Pilot, Popper, Der Positivis musstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied, 1969 (translatedby G. Adey and D. Frisby, the Positivist Dispute in German Sociology, London, 1976); cf. on this P. Lorenzen, Szientismus vs. Dialektik,' in Bubner, Cramer and Wiehl (eds.), Hermeneutik und Dialektik, Festschrift fus Gadamer, Tubingen, 1970 .

(78) Popper, Die logik der Sozialwissenschaften' (14 th thesis), in Adorno, et al., P[illegible] smusst[illegible] (this translation, revised by the author, from Adey and Frisby Positivist Dispute, pp. 97 f).

(79) Traktat uber Kritische Vernunft, Ch. 3; Theorie und Praxis, M. Webes und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalitat' (in the Festshrift for S. Moser, Die Philosophie und die Wessenschaften, Meisenheim, 1966).

(80) Zul logik der Sozialwissenschaften, repby to Popper (Positivismusstreit, pp. 137 ff.)

(81) Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik,

(Positivismusstreit pp. 170 ff.) . وهي مساهمة في النزاع بين بوبر وادورنو

(٨٢) استخدم هربرت ماركوز Herbert Marceuse معول نقد الايديولوجية لهدم فيبر بصورة أكثر جذرية وقد لجأ الى نوع من التواطؤ السري بين دعوى حرية القيمة وسلطة الدولة القومية في الفترة الاستعمارية . وقد شن ماركوز هجومه في مؤتمر هيدلبرج لعلم الاجتماع بمناسبة مرور مائة عام على مولد فيبر في ١٩٦٤ (Industrialsierung und Kapital ismus im Werk M . Weber'. now in H. Marcuse Kulur und gesellschaft, Vol 11, Frankfurt, 1965; translated in Negatims, Boston, 1968). وكان لهذا التغير ردود فعل متباينة (J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie' Frankfurt 1968, pp. 48 ff. Translated in Towards a Rational society London 1970; H. Albert wissenschatt und Verantwortuna in pladoyer fur kritischen Rationalismus, Munich, 1971 .

(83) Positivismusstreit, pp. 74 f.

(٨٤) المرجع نفسه ، ص١٣٩ .

(85) Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung— Zu theorie und Praxis in der verwinemschaflichten

Zirlisotion', in theorie und Praxis, Neuwied, 1963, pp 244. 256 (tramited by J. Viertel' theory and Practice, london, 1964).

(٨٦) انظر بداية هذا الفصل

(٨٧) يشير « كون » في مقدمة كتابه الى الحافز الذي قدمته دراسة كادت أن تنسى هي . الدراسة التي كتبها ل. فليك L. fleck, Einfuharung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv (Basel, 1935; newEditon, frankfurt, 1980; English translatin, 1979). ويبرهن فليك بواسطة مثل طبي الشروط الجماعية والتاريخية المكونة لما نسميه عادة « واقعة » « فنحن لا نستطيع الهرب من الماضي بكل أخطائه ، اذ يستمر حيا في المفاهيم التي اخذناها عنه ، وفي صياغة المشكلات ، وفيما يُعَلَّم في مدراسنا ، وفي الحياة اليومية ، وفي اللغة ، وفي المؤسسات . ولا جود « لجيل تلقائي » من المفاهيم : إذ تحددها الأسلاف . بل إن الماضي أخطر من ذلك كثيرا ، وان شئنا الدقة ، هو الخطر الوحيد على الاطلاق ـ عندما يظل الارتباط به لا شعوريا وغير معترف به . . » (ص٢٨) ومن المؤكد أن فليك تأثر تأثرا كبيرا بعلم اجتماع المعرفة في العشرينيات (فهو يورد Jerusalem, die soziale Bedingtheit des denkens und der Denkformen, in M. Scheler, Versuche zu einer soziologie des Wissens, 1924). والملاحظة التالية عن الوضعية مثيرة الى اقصى حد . « إن أصحاب نظرية المعرفة من أعضاء حلقة فيينا (شليك وكارناب وغيرهم) بما تلقوه من تدريب في العلوم الطبيعية ارتكبوا خطأ احترام المنطق احتراما مبالغاً فيه ، بل إنه نوع من التوقير الديني للنتائج المنطقية » (ص٥٨) .

(٨٨) ضد المنهج Against Method لندن ، ١٩٧٥

(٨٩) لاكاتوس وماسجريف Musgrave (محرران) . نقد المعرفة ونموها » . كمبردج ، ١٩٧٠

(٩٠) العلم والذاتية ، نيويورك ، ١٩٦٧ ، انظر ايضا الرد الوضعي الذي كتبه س. همبل : c. Hempel die wissenschaftstheorie des analytischen Empirismus im lichte zeitgenossischer kritik' (in Patzig etal (edsl), Logik, Erkenntnistheorie, Theorie der Geisteswissenschaftem Acts of the xi th German Congress for philosopohy, Hamburg, 1977).

(٩١) من الممكن ايراد الموضوعات التالية من الكتابات التي صدرت بهذا الصدد Tendenzen der Wissenschaftstheorie' (with contributions by L. krugur, E. Stroker and others). Neue Hefte fur philosophie. 6 7. 1964 (Gottingen). W. diederich (ed.), theorien der Wissenschaftsgeschiechte, Frasnkfurt, 1974; K. Hubner, kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg, 1978

(٩٢) قارن م. ماسترمان . « طبيعة نموذج « the nature of a paradigm في لاكاتوس Lakatos ومسجريف Musgrave « النقد » . CRITICISM

(٩٣) انظر على سبيل المثال الابحاث التي قدمها عضو سابق في حلقة فيينا هو E. Zilsel والتي نشرها في المانيا ف. كرون W. Krohn تحت عنوان

Die sozialen Ursprunge der neuzeitlichen Wissenschaft, Frankfurt, 1976 .

(٩٤) الدارسات التي تهدف الى انتاج نماذج للرابطة بين النظرية والتطبيق على اساس تاريخ العلم اضطلع بها – فوق كل شيء – معهد ستارنبرج Starnberg الذي كان يديره هابرماس وفون فايتسيكر von weiz (قارن الاسهام الذي اعيد طبعه في ديديريسن theorien. Diederich كل من بيمه Bohme فان دن دايلي van den Daele وكرون (' krohn : Die Finalisierung (des Wissenschaft

(٩٥) قارن هـ . بلومنبرج H. blumenbeg : der Prozess der theoretischen Neugier Frankfwrt, 1973 H. Blumenberg

(٩٦) ومن أمثلة ذلك ماتجده في كتاب بيمه Bohme وفان دن دايلي van den Daele وكرون : krohn « الفلسفة التجريبية » Exoerimetelle philsophlie فرانكفورت ، ١٩٧٧

(٩٧) « في رأيي أن العالم « السوى » كما يصفه . كون ، هو شخص جدير بالرثاء ؛ العلم السوى ومخاطره » في لاكاتوس ومسجريف . « النقد » . ص٥٢)

(٩٨) بنية الثورات العلمية The structure of Scientific RevolutiosP11 شيكاغو . . مصر

(٩٩) « المعرفة الموضوعية » (كتاب بوبر المقصود) .

(١٠٠) الثورات العلمية ، الفصل ١٢

ويتابع اسهام ستيفن تولمن Stephen Toulmin لهذه المناقشة كولنجوود Collingwood في اعتماده على نظرية هيجل في التاريخ اكثر من اعتماده على نظريته في المنطق (الذهن الانساني ، مجلد ١ ، اكسفورت ١٩٧٢) . وفي هذا الصدد ، قارن انتقادات ايمر لاكاتوس Imre lakatos (الابحاث الفلسفية ، المحرران ج ووورل J. Worrall و ج كاري G. Currie المجلد ٢ كمبردج ، ١٩٧٨) ويعترف لاكاتوس في فقرة غامضة ببداياته الجدلية (بحوث فلسفية ، ص٧٠) .

(١٠٢) عن إحياء هيجل ، انظر فيما بعد ، الفصل الثالث .

(١٠٣) المشكلة والنتائج ، المجلد الثاني ، الاقسام د و هـ ;E ديناميكية النظريات واعادة البناء المنطقية ، Verstalmdnis في ف. ديديريش w. Diederich (محرر) theonen ، » تغير النظرية ، واجلاء النظرية « في مجلة » المعرفة « العدد ١٠ ، ١٩٧٦ مع رد في نفس العدد كتبه كون ، » تغير النظرية بوصفه تغير ـ البناء ، وفيها يقول كون « الواقع أن نزعة سنيدSneed hgqmvdn b je½l -d -shs gqdhthj

hajplmggv hgl&h½n ggwmvn) q091 (⅞ m-ldvh ⅞ ajplmggv ⅞ hgk⅛vdn hgfkhzdn gk⅛vdhj ⅞

) 401 (rd ½d½dvdsk ⅞ hgk⅛vdhj ⅞ q091 ¾ kdmdmv, ⅞ 9791 ¾

١٠٤ ـ في ديديريش، النظريات، ص ١٩٠

١٠٥ ـ المشكلة والنتيجة hgla,gn mhgkjdpn probleme und Resueltate) 501 (، ص٢٢٠ .

(١٠٦) المرجع نفسه ، ص٢٤٩] .

(١٠٧) المرجع نفسه ، ص٢٥٠ وما بعدها

(١٠٨) قارن ب. لورنتسن » التفكير المنهجي « Methodisches Denken فرانكفورت ، ١٩٦٨ ، والمنطق المعياري والأخلاق (محاضرات جون لوك في أكسفورد) ، مانهايم ، ١٩٦٩ .

(١٠٩) Die Ergreifung des Wirklichen (١٩٥٥) طبعة جديدة بمقدمة كتبها لورنتس Lorenz وميتلشتراس Mittelstrass ، فرانكفورت ، ١٩٦٩ ، ص٩٧ وما بعدها . انظر ايضا العمل الأقدم بعنوان الموحى Der Zusammenbruch der Wissenschaft und Der Primat der Philosopohie (انهيار العلم وتفوق الفلسفة) ، ميونيخ ، ١٩٢٦ .

(١١٠) انظر المقال الذي كتبه لورنتس وميتلشتراس تحت عنوان 'Die Hintergehbarkeit der Sprache,'

الجدل وفلسفة التطبيق

الجدل بوصفه منهجا

كلنا يعرف أن الجدل (dialectic)شيء له جوانب شتى . ولهذا السبب بعينه ، يبدو الجدل للبعض شيئا مريباً . بيد أن البعض الآخر يرى بالضبط مرونة استخدامه القدرة النظرية ، بل يرون فيها الدليل على الصحة الكلية للجدل نفسه . وبالنظر لهذه الخلافات المألوفة ، كان من الضروري أن نتذكر أصول الجدل . فهو ينشأ عن الحديث المنظَّم صوريا في الحوار الأفلاطوني ، حيث يسعى أطراف عديدون الى أن يتقدموا بالمعرفة - فيما يتعلق بموضوع الاهتمام المشترك - خلال مختلف الحجج جيئة وذهابا . بل عند أفلاطون نفسه ، يبدو الجدل بوصفه منهجا اتخذ طابعا صوريا ، قُصد به أن يؤسس في الحديث النظام البنيوي بين الموضوع الواحد والاسهامات المتعددة . وقد أشار هيجل الذي يعد منبع الأشكال الحديثة المضافة جميعا الى تطبيق المنهج الجدلي - أشار في صراحة تامة الى المَثَل الذي ضربه أفلاطون[1] .

ويحدد الجدل - باعتباره منهجا - علاقة الواحد بالمتعدد . فبين الاثنين منطق محايث (باطن) ، من حيث أن المتعدد لايظهر بوصفه إلا في علاقته مع الواحد ، وعلى العكس ، لا يصبح الواحد معقولا في المقام الأول إلا بوصفه ماليس متعددا . هذا البناء الصوري يصمد دائما للاختبار بالنسبة للموضوعات الجوهرية الممكنة جميعا ، وعلى النحو نفسه دائما : الجوانب الفردية المعطاة التي يتوازن أحدها مع الآخر بالتبادل في نسبيتها تمتزج ، ويتم تجاوزها صوب ما هو مشترك بينها ، أو أن الواحدة تتأسس في العبور خلال تعدد الجوانب المترابطة . والنسخة التخطيطية التي نجدها في المراجع عن الجدل بوصفه سلسلة مؤلفة من موضوع ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع لاتعطي لنا سوى انعكاس شديد الشحوب لهذه العملية المنهجية ، بل إنها تؤدي الى الخطأ من خلال تثبيتها الزائف

لهذه المواقع الثلاثة . فالجدل يشير في الأصل – اذن – الى طريق منتج للمعرفة ، لا الى مركّب منفصل من الموضوعات ، التي هي – على سبيل المثال – موضوعات « الروح » التاريخية ، أو المجتمع في مضاد موضوعات الطبيعة .

اه' ,.غام الجدل على الانحصار في ميدان خاص من الموضوعات فهو بالأحرى « **نتاج الانحلال** » . فعندما لم يعد العرض الشامل لمضامين المعرفة جميعا في مذهب موسوعي على الطراز الهيجلي – يبدو مقنعا ، بدأ الجدل يعرِّف بلغة المضمون . وأصبح أي مجال من الموضوعات لا يكون محددا أو غامضا بحيث لاسبيل الى الاحاطة به على أي نحو أفضل أو تماسكا – يُتْرك للعبة الجدل المحيِّرة نظرا لأنه لاتوجد وسيلة خير من ذلك . وحيثما لا تكون المناهج التي احتكرتها العلوم كافية ، يبدأ الجدل في الاكتفاء بوجود هامشي . وتبعا لذلك ، نظرت الوضعية الى الجدل – ابتداءً من القرن التاسع عشر حتى عصرنا هذا – نظرة ارتياب ، على أساس مايتسم به من لا معقولية وغموض . ولكننا نجد من ناحية اخرى ، أن عقيدة المادية الجدلية قد توطدت – فوق كل شيء – في المعسكر الماركسي الذي يتوحد باقتناع سياسي مؤكد . بيد أن هذا الاقتناع لايتصف أساسا بأنه غير جدلي فحسب على أساس أنه عقيدة ، بل إن قراره الجوهري السابق المتشدد في صف النزعة المادية ، بمعنى التوكيد على القوة الاقتصادية المحركة للمجتمع – هذا القرار يناقض أيضا المبدأ الصوري للمعرفة الذي يضعه الجدل . فإذا اراد أن يصدر حكما غير متحيز على الدلالة الفلسفية للجدل ، فينبغي أن يكون واضحا في ذهنه أن الأشكال السائدة التي تبدي عليها طيلة هذا الوقت ، تمثِّل في حد ذاتها ضياعا للفهم الأصلي[٢] .

وأية نتائج جديرة بالذكر ، انتجتها في القرن العشرين فلسفة تعتنق المنهج الجدلي – مثل هذه النتائج تظهر دائما عن رد **فعل ضد انحلال الجدل**

الكلاسيكي . وفي مضاد التحجر والانكماش اللذين أصيب بهما الفكر الجدلي ، كان لابد من أن يسترد المنهج الكلي القديم للمعرفة بما يتسم به من صحة واسعة وحيوية ، وكذلك فن الحجاج ـ أن يسترد هذا وذاك مكانتهما مرة ثانية . وقد حدث هذا أساسا بطريقين قد يتقاطعان هنا أو هناك ، كما انهما اخذا في الاتساع في العقود الأخيرة حتى أصبحا طريقين عريضين للنشاط الفلسفي . اما احد هذين الطريقين فقد تطور من النزاع الكانتي الجديد حول المنهج ، حيث ينمو الجانب الذي أعلن تميز العلوم الانسانية أو الثقافية ـ صوب إحياء للنزعة الهيجلية أكثر فأكثر . ومن هذا انبثق حديثا اتجاه بأكمله يسعى الى عرض فلسفة هيجل في نطاقها المنهجي وبنيتها الباطنة ، قاصدا الى تصحيح نظرة الاتباع المبكرين ذات الجانب الواحد . ومن المؤكد أن اعادة بناء هيجل تتحقق الآن ، لا لحساب تاريخ الفلسفة ، ولكن بوصفها نموذجا للواجبات والامكانيات الخاصة بطريقة جدلية للفلسفة بعامة .

اما الاتجاه الآخر ـ الأقل انحصارا في الدوائر الأكاديمية ، ومن ثم فهو أشد تأثيرا في الجماهير ـ فيشمل الشكل الذي اتخذ الطابع الهيجلي من الماركسية الجديدة . فمن لوكاتس Lukacs عن طريق النظرية النقدية التي وضعها هوركهايمر horkheimer وأدورنو والتنوعات الوجودية لسارتر وميرلو ـ بونتي Merleau - Ponty ، واليسار الجديد الذي اصبح نبيه السياسي هربرت ماركوزه Herbert Marcuse ، والذي كانت نقطة اتصاله بنظرية العلم هي يورجن هابرماس Jiigren Habermas ـ خلال هذا كله ظل موضوع واحد محتفظا بتأثيره . فالاتباعية الماركسية التي تتحكم في المذهب الوحيد الحقيقي على نحو ـ يبدو من الجلي ـ أنه غير مُرْضٍ ، قد تفجرت وظهرت دخائلها ، أو أُثريت بعناصر مستمدة من جدل هيجل الأصيل . ووعدت نظرية ماركس بالصمود واقفة على قدميها بدلاً من رأسها ـ في وجه مثالية

هيجل . ومنذ أن توطدت هذه النظرية فـأصبحت مدرسـة صارمـة ، وضربت بجذورها في المؤسسات السياسية ، اتيح لها الوقت ، وثبت مرة أخرى أنها لم تصمد بما يكفي من الحزم على قدميها بوصفها نظرية قادرة على ذلك دون معونة الرأس . ذلك أن الرجوع الدائم الى المقولات الهيجلية جعل الماركسية تستمر في الحياة ، في واقع الأمر . ومع ان دور الفلسفة الجدلية في بناء الماركسية الجديدة أوسع في تأثيره من ذلك الانشغال المتجدد بهجيل نفسه ، فسأبدأ بوصف هذا الاتجاه الأخير .

إحياء هيجل

لم يكن هيجل في تراث العلوم التـاريخية عن الانسـان ، أكثر من منبـع للاستبصارات المهمة بطبيعة المجتمع والتاريخ . فبالنسبـة لهذين المجـالين من مجالات الواقع اللذين لايخضعان ـ كما تخضع الطبيعة الخـارجية ـ للاحـالة الموضوعية دون مقاومـة ـ كان من الواضـح أن فلسفة هيجـل عن « الروح » بوصفها ذاتية تتحقق في البناءات التاريخية تعطي ايحاءات مثمـرة . ويبدو أن « ظاهرية الروح » ، و « فلسفة الحق » ، و « محاضراته عن تاريخ العالم » ـ كانت أجزاءً في عمله العام الذي يريد أن يقول شيئا جوهريا ، حتى لعصر ينظر نظرة شك الى المثالية . وقد عززت الثورة التي ابتدعتهـا فلسفات الوجـود منذ العشرينات البحث المُلح عن مضمون عيني وراء شبكة المفاهيم المجردة التي القى بها الجدل بوصفه مذهبا موسوعيا ـ الرعب في القلوب في بداية أمره .

وتقع فلسفة هيجل[٢] ـ على كل حال ـ في الموقع نفسه الذي تقف فيه سائر الفلسفات الكبرى : فمن المحال انتزاع أجزاء تبدو ضرورية بالنسبة لاهتمامات معينة ، وإهمال الكل بهذا العمل ، دون إفلات من العقـاب . ذلك أن التوسـط الجدلي للاجزاء جميعـا بعضها الى البعض الآخـر هو بـالضبط مـا يضفي على

التوكيدات الفردية مافيها من قوة الاقناع ، في حالة المذهب الهيجلي بالذات . وقد نال تقسيم كوتشه الشهير لهيجل الى ما هو نافع فيه ، وما هو عديم الجدوى ـ نال انتقامه سرا ، مادام مايبدو نافعا أصبح عديم الجدوى بعد انتزاعه من سياقه . واذا لم يُنتج الجدل الشامل ، بكل تعقيداته المنهجية ـ من جديد ، فإن دعاوى هيجل المعزولة ، (أي اذا اخذت كل منها على حدة) ـ مثل دعواه عن تاريخ العالم او الدولة ، سوف تبدو حتما متسرعة غاية التسرع ، ودجماطيقية . وعرض فلسفة هيجل على أنها كحجر للأفكار قد تكون شائقة خصوصاً لمشكلات التاريخ الاجتماع قد يكون على هذا النحو بدءا بطيئا لادراك أنها ليست إلا عرضا للكل الذي يجعل من الممكن حقا الحكم على قيمة الطريقة الجدلية للفلسفة او على افتقارها الى هذه القيمة .

ويمكن ان نلتمس الخيط الهادى في **اعادة البناء المنهجي للفلسفة الهيجلية** . والاهتمام بالاسراع الى المبادىء البنيوية الحقيقية للمذهب لا تنتج عنه تصحيحات لغوية أو تأويلية للصور السابقة لهجيل فحسب . ذلك أن الوظيفة المنهجية للجدل تتكشف بمزيد من الوضوح بوصفها نوعا وطريقة للتأمل الفلسفي الشامل من حيث علاقته بالأشكال المعطاة للوعي وما يقتضيه من التغلب عليها ، وإمكانيات الفهم الكامنة في العلم ، وببساطة الروح الفعلي للعصر . وأود أن أحاول جعل دلالة السؤال العام معقولة ، وسأبدأ من اليقين بأنه من النادر أن يكون من الممكن أن نفصل بوضوح في الفكر بين ما يسمى بالمشكلات « التاريخية » في الفلسفة وبين ما يسمى بالمشكلات « الجوهرية » ، وتكفي لمحة نلقيها على المناقشات المعاصرة لتوضيح ذلك .

وحتى هؤلاء الذين يقتفون آثار المؤلفين الذين مازلنا نشعر بأنهم لاينتمون الى الماضي البعيد ـ حتى هؤلاء يمكن أن نعدهم جزءا من التراث . أما الكلاسيكيون الذين يعيشون في يومنا هذا فإنهم يمتازون عن الكلاسيكيين القدماء

بميزة القرب منا ، وهي ميزة تحجب ببساطة المسافة الفعلية التي يشعر المرء أنها موجودة دائما بينه وبين أمثال الثقات هؤلاء . ويقف كارناب أو فتجنشتين وهيجل او « كانت » من هذه الناحية على المستوى نفسه . بيد أنه لايضير الفلسفة اطلاقا أن تذهب الى الكلاسيكيين وتتعلم منهم ، مادام هذا الفعل ليس مسألة اشباع حاجات أثرية صرفة . والاستهانة بالجملة بمؤلفي الماضي ، باسم التقدم العلمي الذي بلغ ذروته فيما يتصادف أنه الوقت الحاضر ، والذي يقتنع به كل حاضر جديد على الفور حتى بالنظر الى سلفه المباشر ، يتخذ في يسر هيئة نوع من النزعة الريفية الثقافية .

والمهمة الفلسفية التي يمكن أن نضطلع بها بالنسبة لهيجل ونجني من ورائها ميزة خاصة هي توضيح **تفاعلات الفكر والتاريخ** ، مع الاستعانة بتحليل يجعل من الممكن رؤية كل منهما دون التحيز الى جانب دون الآخر . وهذه المشكلة تجد تعبيرها المنهجي في هيجل في الصلة بين « **علم ظواهر الروح** » ، و« **علم المنطق** »[٥]. وكان تحديد هذه الصلة يبدو عسيرا بوجه خاص زمنا طويلا ، من حيث أن توضيح هذه الصلة يشكل تقدما حقيقيا ولم تكن مدارس التفسير البارزة قد أولت هذه الصلة اهتماما كافيا حتى الآن ، فقد وضعت عادة **علم الظواهر** في مركز الصدارة على أساس ثراء مادته ، واقترابه الوثيق من الحياة التاريخية وما يتسم به من حيوية . أما « المنطق » فقد اكتسب شهرته بوصفه مثالا على الجنون النظري . وهناك مدرسة أخرى نادت بالرأي القائل بأن القوانين الحديدية التي تضمنها كتاب « المنطق » تتمتع بصحة قبلية ، تتبدى في أن هذه القوانين ينبغي أن تطبق ـ دون ندم ـ على السياقات الممكنة جميعا . وقد كان من الصعب على كل حال أن يفهم المرء معنى اهتمام هيجل الحقيقي بان يربط بين كل من « **علم الظواهر** » و « **المنطق** » احدهما بالآخر على نحو تظل معه الصلة بين الاثنين

واضحة عقليا ، وبألا ينتصر التاريخ على الفكر ، وبألا تنتصر فكـرة التمشي مع القانون على كل واقع تاريخي ، كل ذلك من جانب واحد ، دون اهتمام بعكس هذا الوضـع .

ومن الشائع أن « **علم ظواهر الروح** » لايعكس المسيرة الحقيقية للتاريخ من الوجهة البنائية فحسب ، إذ أنه بوصفه « مذهبا لظواهر » (أو مظاهـر) الروح ، يرتبط من أوله الى آخره بالروح في حقيتها عبر مجال المظاهر على نحو يجري فيه تنظيم التعين التاريخي وفقا لمنظور هادٍ . ومع ذلك لايتاح لنا الوصول الى أي استبصار مباشر بحقيقة الروح او « الاثير الخالص » للمطلق على حد تعبير هيجل بمعزل عن المعالجة الظاهرية . فلابد من الوصـول الى الحقيقة المستقلة بذاتها للروح بالمرور من خلال الاشكال التاريخية التي تظهر فيها . وفي هذا تتألف المهمة الأولية المطلوبة من الفلسفة . ولابد أن يقوم حوار مع الاشكال الناقصة التي تظهر فيها الروح في التاريخ ، دون اية سيطرة قبلية للمبادىء المطلقة ، وانما بالنظر الى النظرية الخالصة ، ولحساب الاستقلال الذاتي للفكر .

وتقوم أهمية هذه المهمة في ان التكوينات الذهنية الناقصة التابعة والنظرات الى العالم ، وتفسيرات الواقع العامـة المشروطة عـرضيا ، لاتـظهر بحـال من الأحوال ـ من تلقاء نفسها بوصفهـا ما تتعـرف عليه فهم المعـالجة الظاهـرية للفلسفة . بل انها تظهر على العكس من ذلك ـ بدعاوى عن الحقيقة تتطابق على جميع المستويات ، ومن ثم تستبعد إحداها الأخرى . وهذا الادعاء المباشر هـو بالضبط ما يوحِّد بين الأشكال المتعددة ؛ ويضفي عليها في وقت واحد معا ـ الطابع النسبي من حيث مايشتركـون فيه جميعـا . ذلك أن الظاهر التـاريخي والوعي القاصر بالتاريخية ينتسب احدهما الى الآخر انتسابا وثيقا للغـاية . وكـل شكل فردي من أشكال الحقيقة يريد ان يكون **الحقيقة كلها** . وبدون اعتبار للبدائل

المنافسة ، تتحول دعاوى ـ الحقيقة القطعيـة (الدجماطيقيـة) دائما الى وهم يتخذ خفية مكاناً ما يتظاهر بإدعائه .

ويلزم عن ذلك أن لعلم الظواهر التزاما **نقديا** تاما لتحليل الادعاءات التي لم تفِ بوعودها والمتنافسة بعضها مع البعض الآخر . ولا ينتهي الاستبصار النقدي على كل حال بتدمير الشكل المحدد ، ورفض ترشيحه للحقيقة فالأحرى انها تؤخذ بكلمتها ـ وبعد أن تُنْبذ المزاعم الكلية الزائفة بعيدا ـ نتعرف على حقوقها النسبية بوصفها أشكالا تتجلى فيها الحقيقة . وإعادة تفسير الأشكال باعتبارها مظاهر هو الفعل الذي تتأسس به حقيقة غير محصورة بوصفها نقطة ـ الرجوع الكلية لجميع من يدعون تمثيلها من المتحيزين لجانب واحد ، الذين تحجروا في عقائد قطعية .

وترجمة الأشكال المعطاة للمعرفة الى مجرد مظاهر مهمة قام بها ـ بالتفصيل ومرة بعد أخرى ـ أنصار **علم الظواهر** . وعلى هذا ، فإننا لو أخذنا علم الظواهر في جملته ، لكان تمهيدا نقديا للفلسفة التي لم تعد بعد ذلك ابدا في شكل محدود ، والتي اصبحت هي وحدها القادرة على تعويض محدوديتها من خلال الدعـاوى الزائفة . وبعد . الفلسفة التي مهد لها علم الظواهر تفوقها بأنها تعترف ـ بدلا من أن تنكر ـ **طابعها المشروط تاريخيا** ، وأنها تشق طريقها من خلاله ، بدلا من أن تقفز فوقه معصوبة العينين . ومهمتها هي ماعناه هيجل بقوله الشهير « الفلسفة هي عصرها الخاص مفهوما في الفكر» والتي بوصفها التزاما عاما للفكر يواجه عصره ، قوبلت بالاستحسان في كل حدب وصوب[6] .

المنطق الجدلي

والواقع أن مجال اشكال المعرفة القائمة بأكمله قد تكشّف على أنه مجال التـاريخ . والوقـائعية facticity التي لم تنفصـل عن المعرفـة تؤلف العـرَضيـة

contin gec ey التي تلتحم بأشكال المعرفة بوصفها تحيّزا وطابعا مشروطا لا يمكن أن تتحكم فيه المعرفة نفسها . ومن ثمّ ، فليس التاريخ الواقعي هو الذي يوضع موضع التساؤل وانما سلسلة الآثار التاريخية في الفكر هي التي ينبغي أن تُوضَّح بأكملها . وفي هذا الصدد ، يأخذ الفكر التاريخ مأخذ الجد بوصفه مجال الظروف التي توجد فيها طبيعة الفكر المحدودة الناقصة . وهكذا يتعرف الفكر على نفسه وصفه تاريخيا .

وهذه المواجهة مع **تاريخية** الفكر بوصفها مشكلة محورية تهم الفلسفة ، ليست بالتأكيد استجابة لأي اهتمام بحث بالتاريخ[٧] . ذلك أن الاعتبارات التاريخية اذا أُخذت في حد ذاتها تتعرض دائما لخطر النزعة التاريخية historicism التي لاتُعْنى كلية إلا بالتغير والتنوع . أما الفلسفة فتسعى على العكس من ذلك - الى أن تجعل من الممكن - من خلال المواجهة التأملية مع تأثير التاريخ على الفكر - قيام شكل من اشكال النشاط لايخضع بعد ذلك لمثل هذا التأثير غير الملحوظ . و **المنطق** - في نظر هيجل - هو مجال نشاط الفكر الخالص المستقل بذاته الذي يتكشف عند نهاية البحث الظاهري (الفينومينولوجي) . ولكن . ما هو « علم المنطق » ؟

من الواضح أولا وقبل كل شيء أن هذا « العلم » يقصد به أن يكون منقطا **صوريا** كما يفهم التراث من هذا النوع من المنطق . ومنذ **أورجانون** أرسطو كان هذا المنطق الصوري يعني أسلوبا فنيا للتفكير يوضع في خدمة شيء آخر . فكان من المفروض أن يقدم عونا اداتيا للمعرفة والمحاجة . أما « علم المنطق » الهيجلي فلا يخدم شيئا آخر سواه . بل الأحرى ، أنه يضم النظرية نفسها التي **أصبحت مستقلة استقلالا ذاتيا** . وكان هيجل يفهم علم مفاهيمه على أنه « الفلسفة الأولى » ، ولكنه كان يرى ايضا انها تكتسح تماما دجماطيقية الميتافيزيقا

التقليدية . وفي هذه الفلسفة الجديدة نجد سلسلة بارعة من المفاهيم التي تذكرنا بصراحة ـ قلت او كثرت ـ بالمقولات الأساسية في الفلسفة الغربية مثل . الوجود العدم ، الماهية ، الأساس ، الفعلية ، المثال ... الخ وربما لم تؤخذ هذه المفاهيم عل النحو الذي تحقق به التعبير عنها في تاريخ الفلسفة . بل الأحرى ان هذه المفاهيم تنمو كما تظهر طبيعيا الواحد من الآخر ، بحيث اذا أخذت مجتمعة كوَّنت مذهبا مرتَّبا ترتيبا منهجيا .

وامكانية مثل هذا العرض الشامل وفقا لترتيب منهجي يشكل الدليل في نظر هيجل على ان كل شيء جوهري انتجه الفكر متضمن هنا والى هذا الحد يكون استيعاب الفلسفة الاوربية قد تحقق . وباعتبار المنطق على هذا النحو ، يكون منطق هيجل هو الاجابة الاخيرة للفلسفة على (مشكلة) علاقة الفكر بالتاريخ ، تلك العلاقة التي ضَغَطَتْ عليها كثيرا (أي على الفلسفة) . فمفاهيم المنطق لا تطفو في حرية الى سماء المُثُل الأفلاطونية مادام أساسها هو تاريخ الفكر ، ومع ذلك ، تتحرر النظرية التي اصبحت مستقلة هذا الأستقلال الذاتي من التحديدات التاريخية ، حالما تواجهها في « علم ظواهر الروح » .

هذا شيء ينبغي ان نذكره اولا بوصفه مقصد هيجل المُعْلن . ولا سبيل الى القول بأن البرنامج في حد ذاته لامعقول وخالٍ من المعنى منذ البداية . فأن نجعل مقصد الجدل شيئا حسنا بعد أن تحرر وصار شرطا للاستقلال المنهجي الذاتي ـ مسألة أشد عسرا تَحدَّث مرارا وتكرارا حكمة المفسرين[٨] . وهنا تبدأ مناطق الغموض . فالسلسلة المتعينة للمفاهيم ، والنقلات الضرورية من الواحد الى الآخر ، والعملية المتسقة التي ينمو فيها بعضها من البعض الآخر تبدو معقولة هنا وهناك ، ولكنها تتحول مرة اخرى ، فتصبح ملغزة . ومهما يكن من أمر ، فإن تلك التفسيرات لابد آن تكون أقل وعدا حين تفترض في علم المنطق شيئا يشبه نسقا

مشوّشا من البناء اللغوي الصوري الذي يحتاج الى مزيد من الدقة . وحتى تلك المحاولات التي بذلت في سبيل الاحالة الصورية formaliz ation على سبيل المصادفة[٩] لا تقدّم أية معونة أخرى لمشكلة فهم العملية الجدلية . فمن الضروري في عملية الاحالة الصورية ، أن نكون قد فهمنا فعلا ، في واقع الأمر .

وثمة اقتراح أفضل هو « **المثال السيمانطيقي** » (أي المتصل بدلالة المعنى) الذي يرمى الى تحليل مضمون ـ المعنى مفاهيمنا العامة . اذ ينبغي أن تُفَسَّر مفاهيم المنطق الهيجلي جميعا من حيث معناها ، وهذا التفسير هو الذي يسمح وحده بنمو المفاهيم جميعا في سلسلة محدَّدة تمام التحديد . وعلى المثال السيمانطيقي أن يشرح لنا في اتساق تعدد المفاهيم التي ينشأ احدها عن الآخر على نحو لا نستطيع معه أن نفهم مفهوما منفردا دون سائر المفاهيم الأخرى ، وكلها تأخذ مكانها في نسق الكل[١٠] . وشكل التحكم المنهجي في تعدد المفاهيم ليس شيئا آخر سوى الجدل نفسه .

أما أن ظهور أعم المفاهيم التي نصنّف تحتها ـ على هيئة مقولات ـ الواقع بجملته ـ على هيئة تعدد ، فهو واقعة لابد أن يكون لها شأن في ارتباط فكرنا باللغة . وحين لجأ هيجل الى مفهوم « **اللوجوس** » القديم[١١] ، أكد بوجه خاص على دور اللغة[١٢] . وليس عسيرا على فلسفة يومنا هذا أن تقبل نظرية تتمتع بالاستقلال الذاتي ويمكن على اساسها تقديم تحليل سيمانطيقي لتلك المفاهيم جميعا التي نجعل بها الواقع مُيَسَّراً لنا في عمومية المقولات .

وقد تحدث فريجه فعلا عن « مجال ثالث » مستقل استقلالا ذاتيا للفكر الى جانب المجالين الفيزيائي والنفسي[١٣] . واقتفى پوپر أثر فريجه واستدعى مباشرة التصور الهيجلي للعقل أو الروح[١٤] . ويتحدث پوپر عن « المتشابه » بوصفه التكيف الغائي للمعرفة مع نظرية الواقع في جملته الصادقة صدقا حاسما . وذلك

حتى يستطيع أن يعين اتجاها تطوريا داخليا في « العالم الثالث للعقل » ومن الممكن ان نجد تأييدا آخر للمثال السيمانطيقي في تفسير منطق هيجل في المناظرة الحديثة هو « تنوع المعنى » meaning variance . ودراسة تنوعات المعنى يخاطب البحث ' يمانطيقي الخالص للعمليات التي يصدر فيها مفهوم ما من « تحول ـ الصيغة » Gestalt - swich ، في مفهوم آخر ، أو يواصل وظيفة مفهوم سابق . ومن الجلى ان هناك تماثلات مع عمليات الانتقال بين المفاهيم المحددة (المتعينة) التي قام منطق هيجل بتحليلها .

يبقى شيء واحد ـ على كل حال ـ لم نفسّره بهذه الطريقة إلا وهو « **صميم منطق العلم** » عند هيجل . فهذه النظرية ليست مسألة تعدد المفاهيم التي تقف في نوع من العلاقة احدها مع الآخر ، أو يصدر احدها عن الآخر فحسب ، بل إنها تتعلق بـالنموذج **الجدلي** في ترتيب هـذه العلاقـات . ففي مثال اعـادة البنـاء السيمانطيقي لهيجل الذي اشرنا اليها توا ، هذه السمة الجوهـرية في المنـطق الهيجلي لا يمكن أن تتلاءم إلا بمشقة فَلِنَرَ ما اذا كنا نستطيع أن نحرز تقدما ولو ضيئلا على هذا السبيل غير المطروق . وسوف تزودنا المناقشة التي اشرنا اليها من قبل عن تحليل « كون » البنيوي للثورات العلمية بشيء من المعونة الأولية[١٥] .

ينتج النموذج الجدلي للعلاقات وفقا لتعدد المفاهيم بقدر ما ينشأ من توترات وتنافرات بين المفاهيم . وهذه التوترات تنشأ بقدر ما يدعيه كل مفهوم لنفسه من الشمول ، ومن ثم يجعل من كل مفهوم مختلف في المضمون منافسا له . فإذا ظهرت دعوى الشمولية ، اصبحت المفاهيم على رغم اختلافها في المضمون متنافرة احدها مع الآخر ، لأنها وإن كانت تشير الى شيء آخر ـ لا تُفْسح مكانا خاليا الى جانبها للمفاهيم المتبقية . والواقع أن المفاهيم التي يتناولها منطق هجيل تأتي مرتبطة بنظرة شاملة أو بصورة للعالم تسعى الى إدراج الواقع كله تحت مفهوم واحد .

ويبرهن علم المنطق على ما في هذه الصور ـ للعالم من قصور ، بان يبينَ كيف ينتقل المرء بالضرورة من صورة الى اخرى بحيث لا يكون أي موقع يتخذه هو الموقع النهائي الشامل . ومن هذه الناحية ، يمكن أن يؤخذ علم المنطق على أنـه **نقد للميتافيزيقا التقليدية** . أما فيما يتعلق بالوظيفة النقدية للمنطق ، فتمة تماثل واضح مع الاجراء الذي يتخذه **علم ظواهر الروح** . ففي كلتا الحالتين تتعلق المسألة بإثبات الافتقار الى أي أساس لدعاوى الشمـول للمواقـع ذات الجانب الواحد . فلقد أقيم الاستقلال الذاتي للمنطق على ان الجدل لايخضع لمزيد من التحديدات العَرَضية . فكيف يتلاءم هذان الشيئان معا ؟

وما برح النقد **في طريقه** الى الاستقـلال الذاتي ، على حـين أن النظريـة المستقلة بذاتها ينبغي أن تُعْنى شيئا مختلفا عن نقد وجهات النظر التي ترضى معيار النظرية المستقلة ذاتيا . ومع ذلك فإن الاستقلال الذاتي لايمكن أن يتحقق بمعـزل عن النظرة المتحيـزة (الأحاديـة الجـانب) وعن التحـديـد . ذلك أن الاستقلال الذاتي يرتبط ـ على العكس ـ بعملية تطوير المفاهيم أحدها من الآخر على نحو صارم . وبالتالي ، يكون من المقبول أن تتحلل معرفتنا بالواقع الى كثرة من المفاهيم التي لايمكن أن تندرج بطريقة مصطنعة او متعسفـة في وحدة نهـائية واحدة . وعلاقة المنطق باللغة تحول دون وهم وجهة النظر المتعاليـة التي يمْثل امامها الواقع في جملته دون أية بقية . ولأن صورنا عن العالم تأتي مصبوبة في لغة ، فإن هذا يميزها عن ذلك التسامى الخالص الذي تتسم به المُثُل الأفلاطونية . وهذا الطابع اللغوي لصورنا عن العالم يضفي عليها مسحة من التناهي الذي يؤلف ثقلا مضادا لمعقولية العقلاني المطلقة . فـلا وجود لشيء يشبـه أن يكون معقولية خالصة متحررة من اللغة ، إذ لا توجد سوى محاولات لتحقيق دعوى الشمولية للنظريات في مفاهيم من نوع لغوي ، ويستطيع المرء أن يطلق عليها اسم

« الأُطُر التصورية » . conceptual frameworks

ولما كان هذا التحديد للعقلانية الذي يُغْطى مع الأصول اللغوية للمفاهيم هو سمة عامة لها ، فإنها تدخل جميعا في مناقشة احدها مع الآخر ، فهي تدَّعي جميعا الشمولية في معرفة الواقع ، بيد أن تعددها يدحض من جديد الدعوى في كل قضية . وهكذا يقف كل مفهوم إزاء الآخر في تلك العلاقة الغريبة منكرا دعواه الى الشمولية من أجل توكيد هذه الدعوى نفسها لحسابه ، على حين أن المفهوم التالي يؤدي هذه الوظيفة نفسها بالنسبة للمفهوم موضوع الدعوى . وهكذا يدفع كل مفهوم المفهوم الذي يليه الى الأمام ، لأن كل المفاهيم تسعى الى نفس المقصد ولكن أحدا منها لايحقق هذه الغاية . أما فيما يتعلق بالرابطة مع اللغة ، وهي الرابطة المشتركة بين المفاهيم جميعا ، فإن المنطق الجدلي يضع في اعتباره ما يتصف به فكرنا من تناهٍ وتحديد . وأما من حيث أن تعود هذه المفاهيم يمكن ترتيبه في نسق شامل ، فإنه من الممكن أن يعود خاضعا للتحكم المنهجي . فالجدل منهج من حيث أنه قادر على وضع قواعد لهذا الموقف المعقد غاية التعقيد للمنافسة المنطقية على دعوى واحدة بعينها هي العقلانية وفي هذا يرى هيجل اعظم عمل للتنوير الذاتي يَقْدر عليه الفكر . وتكتسب المفاهيم جميعا التي يشتغل بها الفكر تنويرا في النسق الذي يضم إمكانياتها وحدود عملها النظري . وبالتالي يمكن أن نسمى علم المنطق النظرية التي لا توجد بعدها نظرية اخرى metatheory ، لأنه يقدم ما بعد ـ نظريته الخاصة .

ومع ذلك ، لاجدال في أن هذا مجرد إشارة الى السبيل المُقْترح الذي يمكن أن يتخذ فيه المنطق الجدلي معنىً بالنسبة لفهمنا الحالي . ولايمكن أن نقوم باختبار جدوى هذه المقترحات إلا بالتوغل في التفاصيل وبتطبيقها على مشكلة محددة ـ تحديدا جيدا ـ في المنطق وفي تحليل اللغة وهذا يتطلب قدرا كبيرا من المجهود ،

ونحن ما زلنا في بداية البداية .

تأثير لوكاتش

بعد هذه الرحلة التي صعدنا فيها الى تلك التجريدات السامقة لاعادة بناء هيجل منهجياً ، والتي ناقشنا فيها وضع الفلسفة الجدلية بوجه عام ، دعونا نهجر الآن الهواء الرقيق الذي يحيط بالتأمل النظري . ولقد سُمّيت الفلسفة الماركسية جديدة منذ البداية على أنها الفرع الثاني للفلسفة الجدلية في عصرنا الحاضر .

وكان الماركسيون يأملون دائما أن يضعوا مكان التأمل النظري واقعية التحليل التاريخي العيني . وهذا تعنيه عبارة « التناول المادي » . ومهما يكن من امر ، فإننا نجد انفسنا في القرن العشرين في موقف غريب إلا وهو أن إسهامات النظرية الماركسية التي تشير إلى التقدم الى الأمام قد فعلت ذلك دائما من خلال الرجوع القهقرى الى جدل هيجل ! وهكذا لايمكن أن تكون « المثالية » غير عصرية تماما .

وأول اسم ينبغي أن يُذْكر في هذا الصدد هو اسم جورج لوكاتش georg Lukacs . وما زالت التموجات الذهنية التي انتشرت من مؤلفاته في مرحلته المبكرة والوسطى ذات تأثير ملموس حتى الآن . وقد اثبت استخدامه البارع بوجه خاص لجدل هيجل من أجل تجديد النظرية الماركسية تحديثها في كتابه « **التاريخ والوعي الطبقي** » (١٩٢٣) ـ اثبت انه مثمر تماما . كما أننا لانستطيع أن نغالي في تأثير هذا الكتاب على التطور الاوسع للماركسية وبالأخص على مايسمى بالنظرية النقدية(٦٦) . ومن ثم تعد بيِّنة على الحكم الصائب ان تهتم الاتباعية الحزبية لوكاتش دائما بنزعة المراجعة (او التنقيح reviseonism) مع أن هذا الكاتب المتهم بتلك الجريرة لم يتقاعس ابدا ـ وبخاصة ابان حكم ستالين ـ في الاحتجاج على التشكيك في ولائه لذلك العهد ، وفي نقده العلني لذاته ، وفي انتاجه التحيز للعهد والذي يتمثل في مؤلفات تخلو من كل هجوم .

وفي اعوامه الاخيرة ، انسحب لوكاتش ـ بصورة رئيسية ـ الى الدراسات الجمالية . وكانت أعماله التي ظلت ذات دلالة فلسفية ـ بأي معنى حقيقي لهذه العبارة ، هي أعماله التي نشأت عن مواجهة لجدل هيجل[١٨] . ويشمل هذا مخطوطه **فلسفة الفن** التي كتبها اثناء سنوات الطلب في هيدلبرج (١٩١٢ ـ ١٩١٧) ، ودراسته بعنوان « **نظرية الرواية** »[١٩] ، التي نشرت في ١٩١٦ والتي ذاعت شهرتها ، والمؤلفات التي انتجها في العشرينات بعد تحوله الى الماركسية والتي يجدر ذكرها الى جانب **التاريخ والوعي الطبقي**[٢٠] ، **ولينين ، دراسة في الروابط بين أفكاره** (١٩٢٤)[٢١] ، **وموسى هس ومشكلة الجدل المثالي** (١٩٢٦) . ويجب أن نُقْنع أنفسنا بإشارة الى **التاريخ والوعي الطبقي** ، الذي وإن يكن كتابا جذابا ، إلا أن عرضه ايضا واجب بوصفه نوعا من مرآة العصر ، والتطور الروحي للمثقف الذي ينتمي الى الطبقة البورجوازية العليا جيورجي فون لوكاتس ، من خلال الثوري والمساير ، وإن تمرد أحيانا . والمفكر ، حتى أصبح الماركسي الكلاسيكي .

والمشكلة التي يسعى لوكاتش الى تجنبها بإعادة تقويم **التأمل في الوعي** من فلسفة هيجل الجدلية التي قوبلت بازدراء بوصفها مثالية ـ هي تدعيم نظرية ماركس الدي كان ذات يوم مُلْهماً للآمال الثورية . وقد كان الانحلال الضروري للرأسمالية من تلقاء ذاتها وقيام اسورة في المجتمع نتيجة للمتناقضات التصوى الموجودة فيه تاريخيا . كان هذا هو المنظور العمني المستدبلي الذي مَرتّب مباشرة ومن تلقاء نفسه على كتاب ماركس **نقد الاقتصاد السياسي** ومن ناحية اخرى ، اثبتت التجربة التاريخية أن الثورة المتوقعة قد اخفقت في أن تتجسد في الشكل الذي تنبأ به ماركس . وكانت الفكرة القائلة بأن النظرية تناقض التطبيق الذي طالبت به باستمرار ـ كانت هذه الفكرة بالنسبة للماركسيين شيئا لا سبيل الى

احتماله . فلا بد أن هناك خطأً ما في النظرة الكلاسيكية . فكان من المحتم بوجه عام أن يوضع معنى كلمة « تناقض »موضع السؤال في تلك العلاقة المعقدة بين النظرية والتطبيق . وبدلا من التخلي عن النظرية ، كان على الحل المفضل أن يعمل على إحيائها متوسلا بعناصر مأخوذة لهذا الغرض بالذات من تراث يُفْتَرض أن اوانه قد ولّى .

ويقترف لوكاتس واعياً انتهاكاً خطيراً هو مسارعته الى تقديم المعونة مادية فاشلة باللجوء الى مفاهيم مثالية نموذجية[٢٢] . وهو يهيب في حصافة الى المواطن المختلفة التي يُذْكر فيها الجدل الهيجلي مقرونا بالثناء في كلاسيكيات المذهب الماركسي[٢٣] ، حتى يستطيع أن يمضي الى اعطاء الاجابة المراوغة على السؤال الاستفزازي « ما هي الماركسية الأصلية ؟» وهذه الاجابة هي أنه لابد أن يكون المنهج الجدلي هو حجر الأساس . ودعوى لوكاتش الحاسمة هي عما اذا كان سلوك التاريخ للطريق الثوري المدَّخر له أمراً يتوقف على فعل لتطوير الوعي ، ولا يُلتمس بين النتائج الضرورية المترتبة على الظروف المادية والاقتصادية . وتكوين وعي « البروليتاريا » بوصفها الطبقة الثورية هو الخطوة التي يتوقف عليها كل شيء . وهذه الطبقة هي النقطة التي تتركز فيها ـ وفقا لرأي ماركس ـ متناقضات المجتمع بأسره . والنظام الاجتماعي بما هو كذلك يستند الى عمل « البروليتاريا » في حين أن هذه الطبقة التي يستند اليها كل شيء هي في الوقت نفسه مدفوعة الى الحافة الخارجية القصوى للمجتمع ، فيما يتعلق بإمكانيات معيشتها وكرامتها الانسانية وعندما تدرك الطبقة هذا الدور المفروض عليها ، وهذا يعني أنها اصبحت في وعي بنفسها ـ في هذه الحالة وحدها تتصدع غشاوة التعمية الايديولوجية ، ويتغير الواقع بضربة واحدة . ومن ثم كان هذا الفعل التأملي لمعرفة الذات من جانب الطبقة ضرورياً ، اذا كان لابد من تغيير كل شيء .

هذه العلاقة بين الوعي والواقع هي وحدها التي تجعل الوحدة بين النظرية والتطبيق ممكنة. واذا كان نمو الوعي هو الذي يطبع الخطوة الحاسمة التي ينبغي أن تتخذها العملية التاريخية صوب اهدافها الكامنة ، تلك الاهداف التي هي نتيجة للارادات الانسانية ، وان لم تتوقف على الاختيار الانساني العشوائي ، او تكون من اختراعات العقل الانساني . واذا كانت الوظيفة التاريخية للنظرية تتالف في ان تجعل هذه الخطوة ممكنة عمليا . واذا تهيأ موقف تاريخي تصبح فيه معرفة التاريخ الصحيحة ظرفا مباشرا لطبقة معينة من أجل توكيد نفسها في الصراع : اذا كان معرفة هذه الطبقة لذاتها يتضمن في الوقت نفسه معرفة صحيحة بالمجتمع : وبالتالي اذا كانت هذه الطبقة ـ من اجل تلك المعرفة ـ ذاتا وموضوعا في الوقت نفسه للمعرفة ، وعلى هذا النحو يكون لها ادراك مباشر وكاف للنظرية في العملية الثورية للتاريخ ـ اذا تحققت هذه الظروف جميعا ، يمكن ان تصبح وحدة النظرية والتطبيق ممكنة فحسب : تلك الوحدة التي تفترضها مسبقا الوظيفة الثورية للنظرية . هذا الموقف قد نشأ مع ظهور « البروليتاريا » في التاريخ" .

والحيلة التي يلجأ اليها لوكاتش هنا هي أن يَنشُد معا التأمل الواعي والشمولية البنيوية للكل . وبالمصطلح الهيجلي ، ثمة نقلة من علم ظواهر الروح الى منطق ، هذا التعديل الذي يحدثه تأمل الوعي في الواقع لأن الواقع مكوّن بواسطة الوعي الظاهري على نحو لا يستطيع ان يفهمه . يبدو مُسْقطا على النسق الكلي للعلاقات المنطقية . فالوعي الذي لايدرك نفسه في دوره التكويني ، يقوم آلياً ـ إذا انعكس على نفسه ـ بتغيير العلاقات التي سبق له ان قام هو نفسه بتكوينها . فإذا أضفنا مقولة الكلية من المنطق ، إذن لتضمن كل تعديل لجزء تغييرا للكل . وبعد أن أسس لوكاتش بمصطلح جدل هيجل وليس باقتصاد

ماركس ـ كُلًّا يتسيَّد نفسه ليصير وحدة ، ويحافظ على نفسه بوصفه وحدة خلال النسبية المتبادلة للمتعين ، حاول أن يثبت أن وعي « البروليتاريا » القادم يقتضي فورا وعلى نحو كاف تقدما في التاريخ الجمعي .

الماركسيون الجدد

ثمة تأثير آخر نشأ عن المناقشة التي دارت داخل الماركسية في العشرينيات واستعاد مكانته ـ شأنه في ذلك شأن تأثير لوكاتش بين صفوف الماركسيين الجدد في الستينيات ـ هذا التأثير نجم عن كارل كور ش karl korsch . ففي مقاله عن « الماركسية والفلسفة » (١٩٢٣)[٢٥] يسعى كور ش على حد قوله ـ الى تطبيق الماركسية على نفسها من أجل تفسير انحدارها الى « ماركسية مبتذلة » ! والتناول النقدي للايديولوجيات الذي يربط الظواهر العقلية مثل النظريات أو المذاهب السياسية بأساس تاريخي واقعي هذا التناول لايمكن فحسب ، بل ينبغي تطبيقه بكل إتساق ـ فيما يتعلق بالمذهب الماركسي نفسه ، ومصيره في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وما يدور في الوقت الحاضر من مجالات واسعة النطاق عن تشويه الماركسية ـ الذي أصبح الآن معروفا ـ وتحويلها الى شرعية علمية للنزعة الشمولية يمكن أن تهيب بكور ش بين آخرين غيره .

فلا محيد عن أن يتخلى **النقد الذاتي** الفلسفي للايديولوجية الماركسية عن دعواه البراقة بوصفه علما ماديا الى الكفاءة الكلية ، وأن يتراجع الى المنهج الجدلي البحت . وعلى هذا النحو يتمرد هيجل على إلغائه المزعوم على يديْ ماركس . ولم يَتَبَقَّ من كتاب ماركس **نقد الاقتصاد السياسي** سوى اهابته النقدية ، في حين أن الميتافيزيقاالمكثفة للنزعة المادية ، وعقيدة إنجلز عن جدل الطبيعة ، وكل تنبؤ قائم على قوانين التاريخ التي صيغت على نموذج قوانين العلوم الطبيعية[٢٦] ـ قد نُبِذَتْ .

ذلك أن الجدل لايجدي الا في نقد ما هو موجود ، بما في ذلك الماركسية الرسمية .

وكان فرع الفلسفة الماركسية الذي أحال النزعة المادية الى نقد للايديولوجية على اتصال ـ ضمن رسالته النقدية ـ باتجاهات اخرى يشترك معها على إساس الفلسفة في قضية واحدة ضد الفهم الذاتي السائد للعصر . ولم يكن هربرت ماركوزه Herbert Marcuse الذي استمد تعليمه الفلسفي أساسا من هيدجر[٢٧] ، يرى في كتاباته المبكرة أية صعوبات في الجمع بين المشاعر المعادية للتكنولوجيا في التحليل الهيدجرى للوجود وبين نداء لوكاتش لتكوين وعي ثوري يستطيع أن يفهم التشيؤ reifcation العام لحياة ـ العالم[٢٨] . ثم جاء في الوقت المناسب بالضبط ، نشر **مخطوط باريس** لماركس الشاب الذي عَبَّرَ فيه عن اهتمام شديد بالانثروبولوجيا الفلسفية يفوق اهتمامه بعلم الاقتصاد الذي ميَّز مرحلة نضجه . وهذه المذكرات الفلسفية التي كتبها ماركس في ١٨٤٤ ، والتي كانت مكملةً لاحداث تغيير دائم في صورة ماركس ـ وَجَدَتْ في ماركوزه ، واحدا من اوائل مفسريها ، وَجْهَ اهتمامهِ إساساً لمشكلة الاغتراب[٢٩] .

والرابطة الباطنة بين **العمل والاستبداد** أو العبودية ترجع مباشرة الى كتاب هيجل **علم ظواهر الروح** الذي يقول عنه ماركس في مذكراته انه كان « الموطن الحقيقي السري لمولد الفلسفة الهيجيلية » . فهنا تجاوز هيجل نفسه ، وسحب خفيةً مثاليته المسرفة ، بعد أن مّهد الطريق فعلًا لنقد اليقين ـ الذاتي الفلسفي بإسلوب الحجج العملية التي ساقها خلفاؤه . ويقول ماركس :

علم الظواهر هو نقد مستتر ، لأنه ما برح غير واضح لنفسه ، كما أنه يلجأ الى التعمية ؛ ولكنه من حيث تصويره للاغتراب الانساني ـ حتى لو كان الكائن الانساني يتبدّى في صورة الروح ـ فهناك يكْمن محتجبا في عناصر النقد جميعا ، كما أنها تُعَدّ وتُطَوَّر في كثير من الأحيان على نحو يتجاوز بعيدا الموقف الهيجلي[٣٠] .

ويرى ماركس أن العمل النقدي الجذري الذي قام به علم الظواهر جدير بالتوكيد ، لأنه يجعل من الممكن ـ على الرغم من مقاصد المؤلف (يقصد هيجل) ـ تجنب الوضعية الزائفة في المذهب الهيجلي . فهنا تصبح عملية ـ الفكر الجدلية واضحة دون أية تحيزات ميتافيزيقية . وهذا الرأي رحب به الماركسيون الجدد جميعاً من صميم افئدتهم حتى الوقت الحاضر . وسنرى مدى النجاح الذي صادفهم .

وقبل أن نصل الى هذا ، ينبغي أن نذكر موازيا معاصرا آخر يستمر تأثيره في المناقشات الحاضرة ، وإن لم يكتمل الاعتراف به تماما . ذلك أن **سوسيولوجية كارل مانهايم للمعرفة** وجدت استقبالا فوريا لها في العشرينيات اذ انها ترجمت الدافع الذي اعطته الماركسية لنقد الايديولوجية الى لغة محايدة خالية من التضمينات الدجماطيقية . وسوسيولوجية المعرفة[31] تبحث في « التعين الوجودي » للمعرفة المتصل بالتكوينات الاجتماعية . وكان مانهايم قادرا على اثبات ذلك بطريقة غاية في الوضوح باللجوء الى مثل النزعة المحافظة . ولكن اين يقف علماء اجتماع المعرفة أنفسهم ؟ وفي أي موقف وجودي يحصرون أنفسهم عندما يؤكدون تبعية كل معرفة ؟ وبكل رزانة عالم الاجتماع ، وضع مانهايم هذا السؤال الذي كان سببا في نشأة تنقيبات قلبية عميقة بين النقاد الماركسيين والايديولوجيين إذ كانوا يقسمون ببرو ليتاريا لم يأتِ معظمهم منها ، ولاينتمي أغلبهم اليها . بيد أن اجابة سوسيولوجية المعرفة على هذا السؤال تحتفظ دون شك بحلقة انهزامية : فهذه مسألة تخص « جماعة من المفكرين غير المرتبطين » لا مكان لها في المجتمع[32] .

هذه الاجابة التي تذكرنا بأفكار عن الصفوة الاجتماعية قد لا ترضي احدا كان ينتظر من عالم اجتماع تفسيراً أكثر سوسيولوجية . ومع ذلك ، فإنها شاهد

هزيل على تطبيق النظرية الماركسية نفسها ، اذا لم يكن نقاد الايديولوجية على استعداد للتعرف على انفسهم فيها . وقد رفع منظّروا **مدرسة فرانكفورت** وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر[٣٣] Max Horkheimer وتيودورڤيز نجروند - أدورنو[٣٤] theodor wiesengrwnd - Adorno مقارنة عنيفة ضد عملية التطويق التي قامت بها سوسيولوجية المعرفة . ومن المؤكد انهم دخلوا المعركة مسلحين باقتناعهم بأنهم (بمنجى من الهجوم ، ومؤكدين أن الفكر الجدلي لايمكن ان يشري نفسه للتجريبية السوسيولوجية . ومن الممكن أن يُعْزى شيء من النزاع الى الغيرة بين الزملاء : فقد كان مانهايم يقوم بالتدريس في الجامعة نفسها ، جامعة فرانكفورت !

وحيثما يفلح النقد في الاحتكار ، ويؤكد الجدل حصانته ، فثمة موقف متشدد يُتَّخَذ جِلسة باسم نظرية تتنافر مع كل ضروب الدجماطيقية وهنا يتكرر مرة اخرى مشهد تدعيم الفكر الحي ، ومن ثمّ ينبغي أن يشمِّر النقد الجدلي عن ساعديه . فقد أصبحت النظرية النقدية للماركسية الجديدة بدورها موضوعا للنقد الشرس . وهنا نكون قد ترجلنا تماما وسط معمعان المناظرة الدائرة[٣٥] . وهذه البدايات المثمرة والمنازعات المفتوحة للماركسية الجديدة التي انتشرت في فترة ما بين الحربين - عانت من انقطاع غير مألوف في مسيرة تطورها السوي بسبب ظروف الهجرة التي لم يحالفها الحظ . وقد استأنفها آخرون ، وكانت موضع مناقشة أولا في دوائر أشد ضيقا في الخمسينيات ثم في المجال العام من بعد ذلك في الستينيات[٣٦] .

النظرية النقدية

كان ماكس هوركهايمر هو الذي وضع مفهوم **النظرية النقدية** . وفي هذا

المفهوم اختزلت النظرية الاجتماعية للماركسية أخيرا الى شيء لا يزيد على نقد الايديولوجية وفي الوقت نفسه ، أعيد تأهيل جانب الجدل المعنيّ بالمنهج الفلسفي في وجه الشعارات والمذاهب السياسية ، والدعاية الجماهيرية . وكان الحكم الذي اصدره ماركس ، بأن النظرية البحتة شيء يتم إلغاؤه نهائيا ويصبح متخلفا عن عصره في ضوء التقدم التاريخي ، حكماً صادف استنكارا صريحا[٣٧] . فهنا يُسْمح بوجود « وعي صحيح » مُسْتَتَرٍ ، مقصور على صفوة يتأملون ويعرفون : بل لقد أكد هذا حقا بالنظر الى الاغتراب والتضليل اللذين أصبحا الآن شاملين . والدعوى الأساسية للنظرية النقدية تتحدث عن « مذهب شامل للوهم » أو عن ايديولوجية اصبحت كُلِّية .

وقد أدت التجربة التاريخية للفاشية ، ولم يكن أقل منها في ذلك انقشاع الوهم العميق الذي احدثه الانحراف الستاليني لدى جميع الماركسيين من ذوي العقول التقدمية ، واخيراً الموقف المنعزل الذي احاط بالمهاجرين ـ ادى بهم هذا كله الى الاقتناع بأن الوهم الذي يسوق المجتمع الى الضلال قد امتلك زمام الامور ، وان عملية التشيؤ قد وضعت في قبضتها كل مجالات الحياة دون استثناء ، وأن مدّ الكارثة التاريخية بالغ ذروته لامحالة . ومقولة الشمولية الهيجيلية التي اسقطها لوكاتش فعلا على المجتمع لكي يبرز متناقضاته بالتنوير الواعي في طبقة واحدة ، وبهذا يحدث التقدم الثوري ـ هذه المقولة مازالت صحيحة . غير أن الثقة في قدرة « البرولتياريا » على التأمل قد ضعفتْ . « إن موقف البروليتاريا لايقدم لنا ـ في هذا المجتمع ـ أي ضمان للمعرفة الصحيحة »[٣٨] ولم يعد للطبقة الثورية أي وجود ، وبالتالي لم تعد هناك رافعة جدلية تحرك الكل ؟

فما هي إذن الامكانات التي تبَقتْ للمعرفة ؟ يرى هوركهايمر أنه لابد من

التمييز بين نمطين للنظرية : وهما ـ كما وضعهما عنوان المقالة التي يبيِّن فيها برنامجه في ١٩٣٧ « النظرية التقليدية والنظرية النقدية » . فالنظرية التقليدية تعرض نسقاً من التوكيدات مترابطا من الوجهة المنطقية ، وهو النسق الذي قدمه له ديكارت في بداية الحقبة الحديثة نموذجا في كتابه « **مقال عن المنهج** » ، وهو نموذج ظل مقبولا ، دون تغيير من حيث المبدأ ، حتى ظهور النظرية الوضعية المعقدة للعلم . بيد أن هذا ينبغي أن يحل محله « **موقف نقدي** » يحكمه « اهتمام عقلاني بالأمور » لايظهر التعبير عنه الا في موضوعات معينة . و « النظرية النقدية والمعارضة » تتبدى في النشاط الذي يمارسه الاحتجاج والمعارضة الدائمينْ الاساسيينْ لظروف الحياة القائمة .

« ان الطابع المفكك للكل الاجتماعي في صورته الحالية يتطور في موضوعات الموقف النقدي الى درجة التناقض الواعي . وفي التعرف على الاشكال الاقتصادية الحاضرة وعلى الثقافة الشاملة المؤسسة عليها بوصفها نتاج العمل البشري ، وبوصفها التنظيم الذي اعطته الانسانية لنفسها في هذه الحقبة ، وهو التنظيم الذي يلائمها ، فإنها توحدً نفسها مع هذا الكل وتدركه بوصفه ارادةً وعقلا ؛ إنه عالمها الخاص . وفي الوقت نفسه تدرك ان المجتمع يمكن أن يقارن بعمليات طبيعية خارجة عن الانسان extra - human ، مجرد « ميكانيزمات » لأن الاشكال الثقافية القائمة على الصراع والقهر ليست دليلا على ارادة متجانسة واعية بذاتها . هذا العالم ليس عالمها ، وانما هو عالم ينتسب الى رأس المال ؛ ولا سبيل الى فهم التاريخ حتى الآن فهما صحيحا ؛ وكل ما يمكن فهمه فيه هو الافراد والجماعات الخاصة ، وحتى هذه لايمكن فهمها دون باق ، لأنها بفضل تبعيتها الباطنة على مجتمع لا انساني ، ما برحت وظائف آلية الى حد كبير ، حتى في نشاطها الواعي . وهكذا ، يمتلىء هذا التوحّد بالتناقض ـ وهو تناقض يميز جميع مفاهيم الطريقة النقدية في

التفكير[٣٩] .

ولا يتجلّى التناقض الذي يعطي معلومات حقيقية عن المجتمع التاريخي ككل وعن الواقع الذي يكوِّنه الا للأفراد القادرين على التفكير فيه تفكيرا شاملا . فالنظريات من النمط التقليدي تثبت انها غير ملائمة لادراك الهياكل الفعلية للعالم . وهذا يصدق اولا وقبل كل شيء على مثالية هيجل ، الذي وقع منهجها الجدلي ـ وان يكن صحيحاً في حد ذاته ـ ضحية « لمفهوم صاحبه المسرف عن الحقيقة » ، بحيث أخفق في التعرف على دوره الصحيح .

ولأن هيجل لم يدرك ، ولم يؤكد الاتجاهات التاريخية القائمة التي عَبَّر عنها في مؤلفاته نفسها ، وانما اعتقد أنه هو نفسه ـ في ممارسته لنشاطه الفلسفي ـ الروح المطلقة ، احتجبت عنه دلالة الاهتمام المكيف زمانيا ، ذلك الاهتمام الذي يقوم بعمله في القضايا الجدلية الفردية من خلال الاتجاه الذي يتخذه الفكر ، وانتقاء المادة الجوهرية ، واستعمال الالفاظ والأسماء .

وهكذا تحوَّل الاهتمام عن هذه الحقيقة وهي أن « حرفيته الواعية واللاواعية ففيما يتعلق بمسائل الحياة لها بالضرورة تأثير في العنصر المكوِّن لفلسفته »[٤٠] .

والوهم الذي يذهب الى الموضوعية المطلقة للنظرية وخلوها من كل غرض نفعي ، وكذلك الوظيفية الايديولوجية للفكر التي تقوم على مثل هذا التصور التقليدي ـ أمور يتحاشاها الموقف النقدي للذات المعارضة . ويعطي هوركهايمر انطباعا بالتجديد الفلسفي ، فتبدو المسألة وكأن العقل يبحث لأول مرة في تاريخ الفلسفة عن ملاذ في الافراد النقديين . والواقع ، ان هذا الموقف لايعدو أن يكون تكرارا لنموذج ميَّز من قبل الحركة الهيجيلية الشابة young Hegelian وقد حاول انصار هذه الحركة ان يترجموا نظريةمستترة esoteric الى موقف علني للتأمل

النقدي في وجه الظروف التاريخية المتغيرة وهم يعتقدون أنهم يستطيعون بهذه الطريقة اضفاء طابع العصرية على المذهب الهيجلي الذي كان مقبولا حينذاك ، وأن يجعلوه قابلا للتطبيق من الوجهة السياسية[٤١] . أما فويرباخ feuerbach وشترنر stirner ، وبرونو باور bruno bauer هؤلاء « النقاد النقديون » كما كان ماركس يصفهم متهكماً في **الايديولوجية الألمانية** ـ فكانوا يعتبرون النقد هو الروح المطلقة ، وأنهم هم أنفسهم تجسيد للنقد «[٤٢] . وهذا اليقين جمع هؤلاء النقاد معاً في « أسرة مقدسة » أخذ ماركس يصفي حساباته معها مفندا ومهاجماً .

والاعتراض على أفراد يغالون في تقدير دورهم التاريخي الخاص وهو الاعتراض الذي وجهه هوركهايمر الى هيجل ، يمكن أن يكون مردودا بلا شك . فقد أعلن ماركس ارتيابه العميق في الحصانة التي يتمتع بها هؤلاء النقاد وحدهم ضد أي هجوم ، وهم يتحدثون باسم الانسانية والروح المطلقة . ولم يكن قادرا على أن يفعل ذلك الا بعد ان ادار ظهره على النقد الهيجلي الشاب الذي ارتبط به بادىء الأمر حتى يستبدل بالتأمل النقدي « نظرية تقليدية » كما يمكن ان يسميها هوركهايمر . ذلك أن **نقد الاقتصاد السياسي** كما يوصف الآن برنامج العمل الذي وضعه ماركس ، ليس مجرد نقد للايديولوجية ينفذ من خلال الوهم الموضوعي الى الاقتصاد الكلاسيكي فحسب ، بل هو قبل كل شيء إقتصاد سياسي منهجي .

أنّ ازدواجية القيمة هذه بين التساؤل النقدي والنزعة الاقتصادية المنهجية قد حالت دون أي حل للمناظرة التي دارت حول الوضع النظري للمذهب الماركسي حتى الآن . والنزاع الذي قام حول منهجية مشروعة ، تلك المنهجية التي اهملها ماركس نفسه ، يستبقي عنصرا معيناً من النزعة الاسكلائية حتى في تلك المواضع التي تتضمن كشوف النظرية الحديثة في العلم[٤٣] . على نحو منتج . وقد أُنفق كثير

من البراعة للدفاع عن المواقف الثابتة ، أعني ماهية كل نزعة اسكلائيـة . وفي الوجه المقابل ، كان الانسحاب الى الحقوق التي لاتنتهك للذات المفكرة تفكيرا حرا يدفع النظرية النقدية من نمط فرانكفورت الى التزام الصمت في المناظرة المنهجية اذ كانت شبهة الانتمـاء الى نمط « النـظرية التقليـدية » الذي ظل فَعَّـالا حتى الوضعيـة الحديثـة[11] ـ تحيط بكـل شيء منهجي . وعندمـا ووجِهَتْ « العائلة المقدسة » بهذا ، آثرت أن تحتفظ بنفسها لنفسها !

مفارقات نقد الايديولوجية

القرابات التاريخية والوشائج المتقاطعة لا تتمتع على كل حال إلا بـأهمية ضئيلة نسبيا . فالمضمون الجوهري للفهم المتغير للنظرية يتطلب فحصا منزها عن التحيز . ومن الواضح أن هوركهايمر يريد أن يستبدل بمفهوم النظرية بوصفها تركيبا معقدا من التوكيدات العامة غير المتـرابطة نـوعا خـاصا من التـأملات الذاتيـة . ولابد ـ بـالطبع ـ ألا تحتـوي أفعال التـأمـل هـذه عـلى أي عنصر للخصوصية أو العشوائية . بل يظهر فيها الى مستوى التعبير شيء كلي ، قد لا يجد تعبيرا عنه في اي مكـان آخر ، أعني ذلك الطابـع المتناقض تنـاقضا عميقـا في الشمولية الاجتماعية . ولا قيام لأي فهم نظري لهذا الطابع المتناقض إلا ذلك الذي يتحقق في التأمل النقدي ، ذلك أن كل قضية تتصف بالكلية المحايدة التي تتجاوز مستوى التجربة الفردية تنذر منذ البداية بأنها ستصبح قضية ايديولوجية . وهذا معناه أنها لن تملك القدرة على تقرير ما ينبغي تقريره بدقة : أعني بطلان الكل .

وتكمن المفـارقات ـ في الواقـع ـ في أن الانسحاب الى النقـطة القصوى احتجاجا على النظام القائم لايكتسب وظيفة التنوير بالنسبة للكل إلا بطريقة مشتقة لأن مقولة الشمول التي تؤكد أن الوهم المنهجي كامل ومحيط بكل شيء ، قد سبق

تقويمها . هذا التوكيد لايضفي عليه التأمل الذاتي طابع الشرعية ، كما انه لايتحقق فيه (أي في التأمل الذاتي) . وانما هو يقف بمعزل بوصفه عقيدة لا ريب فيها ، ومنزهة عن كل شك ، لهذا السبب عينه وهو أن الحجاج النظري مع الافتراض او ضده يمثل ارتدادا من نوع ايديولوجي مريب الى الأشكال التقليدية للنظرية . ومن الممكن أن نتحاشى خطر الايديولوجية اذا كانت مقبولة ببساطة ومُعْتَرَف بها في كل مكان . أما الشك والتساؤل فإنه يضاعف من الخطر ، والاستسلام القَبْلي وحده هو الذي يمنح الحصانة .

فإذا أمعنا النظر ، الفينا أن دعوى استحالة النظرية بالمعنى التقليدي تقتضي عنصرا من النظرية التقليدية عن التاريخ والمجتمع . فمن الضروري أن يكون لدينا ذلك الافتراض الملغى عن طبيعة عامة لحالة الكل حتى نتمكن من البحث عن السبيل الفريد لمعرفة حقيقة الكل بالتخلي عن القضايا الكلية في النظرية التقليدية ، وباللجوء الى التجربة الذاتية للمفكر المتأمل تأملا نقديا فإذا استطاع الافتراض العام أن يتحدث عن نفسه ، اذن لقام بتنفيذ ما كان من المفروض ان يبرره . اذن فإما أن تكون شمولية الوهم نفسها رغم كل المظاهر ، ناقصة على الأقل في نقطة واحدة ، من حيث أن تلك المعرفة تضع الدعوى الى الحقيقة التي لا يعتريها النقص ، أو أن الوهم لا سبيل الى النفاذ فيه حقا ، وفي هذه الحالة ، حتى هذه القضية تكون داحضة .

وهكذا ، يتأرجح التأمل جيئة وذهابا بين القنوط والرجاء والشمول الذي يعرفه هو السيطرة على الباطل . فالأبواب التي تؤدي الى الهواء الطلق موصدة ، بيد انه في هذه المعرفة يقوم أكمل أنواع التحرر . وقد ادرك فالتر بنيامين Walter Benjamin في هذا المأزق ضربا من الاخروية المقلوبة ، وأعاد صياغتها قبل كل شيء في حدود جمالية[٤٥] . وقدحفز ذلك أدورنو الى ان يتحقق من صحة تشخيص العصر

أولا في نتاج الفن الحديث مثل مؤلفات كافكا او بيكيت ، حيث يتبدى الاستبصار بانتقاء كل امكانية للهرب ، على أنه العنصر الأخير المتبقي للانسانية الحرة

وتمتزج ابحاث ادورنو السوسيولوجية أساسا بنغمة من الشكوى عن اختفاء « الحياة الطيبة » التي يبدو أنها شيء وسط بين المفهوم القديم للسعادة eudaimonia ويوتوبيا للسعادة في المستقبل . واذا كان الموقف ميؤسا منه على ما يبدو ، فإن الأمل الوحيد مابرح كامنا في الجهود التي لاهوادة فيها لتسمية التعبيرات التي تتخذها السيطرة غير الملحوظة للوهم الذي تحول الى تميمة[٤٦] ـ بأسمائها الصحيحة ، وحالة في التفاصيل اليومية للحياة اليومية الحاضرة . ذلك ان السطحية التي يتسم بها التقدم المتمدين ، والموضوعية الزائفة للعلوم التي رُفِعت الى مصاف الاصنام ، والانتشار الذي يتخذ مظهر الديمقراطية لـ « صناعة الثقافة »، وسفسطة الدعاية والاعلان ، ولا يقل عن ذلك الدفاع الخطابي عن حرية الفرد . هذه جميعا أشكال للاغتراب والتنافر ، ليس من اليسير تشخيصها لأنها تتقدم على نحو يختلف تماما عن الأشكال الكلاسيكية التي ينطبق عليها التحليل الاجتماعي ـ الاقتصادي الشائع في القرن التاسع عشر .

وهناك محاولة بارعة لتحقيق تصور موحد للمحنة النظرية ، مع تقديم نقد مادي للايديولوجية وتفسير للتماثلات الجمالية قام بها هوركهايمر وأدورنو في دراساتهما عن « جدل التنوير »[٤٧] . والجدل يشير هنا الى قدر يباغت النزعة العقلية من خلفها . فالحركة الجدلية والمقصد التقدمي لايشيران بالضرورة على خلاف المألوف الماركسي ـ الى شيء واحد بعينه . وجدل التنوير هو التدمير الذاتي للتنوير ، وانسحاب التحرر المنشود . « فالتنوير شمولي كأي مذهب آخر . والباطل فيه ليس شيئا ما يلقيه اعداؤه الرومانسيون بين انيابه منذ البداية . اعني المناهج التحليلية ، والاحالة الى العناصر ، والانحلال من خلال التأمل ، وانما هو

أن العملية مقررة منذ البداية . »[٤٨]

وهنا يتخذ المؤلفان ـ دون أن يفطنا الى ذلك او يعترفا به ـ موضوعا من هيجل الشاب الذي كان قد تعرف فعلا في مرحلة اللاهوتية والسياسية المبكرة بالتنوير المكشوف ـ نذهن بوصفه عنصرا للتثبيت والتقسيم لابد من التغلب عليه والغائه بواسطة الاجراء الجدلي للعقل . وكذلك يتخذ الجدل الهيجلي للتنوير موقفا نقديا إزاء النزعة الشمولية الخطرة للعقلاني ، حتى يمكن تصحيح تميزه الذي يخلو من كل حياة لجانب واحد ، حيث لا وجود لبدائل نتيجة للتوليف العقلاني للتوسط الجدلي ويجزع نقاد هوركهايمر وادرنو المتطرفون من هذه النتيجة اذ يبدو لهم المذهب الهيجلي عن التوسط المطلق على انه يقتضي هو ايضا مصالحة متعسفة . وعن هذا تلزم مشكلة تقرير على اي أساس يُدْحضُ جدل التنوير ، أو إن لم يكن الأمر كذلك فما هي المعايير المتاحة لنقد جذري لسيادة الفهم المجرد . وتظل محاولة استحضار مفهوم شامل للعقل في حالة غريبة من التعلق بين الاثبات والرفض[٤٩] .

تحول أدورنو الى علم الجمال

ومن الطبيعي أن يبقى السؤال دون إجابة ، إذ لايذكر هيجل الا بوصفه ناقدا ، أما بوصفه مفكراً مذهبياً فإنه يُنْظَر اليه في فزع . هذه العملية الملحوظة لدحض decapitating هيجل يمكن أن نراها بوضوح خاص في أحد مؤلفات أدورنو الأخيرة ، التي على الرغم من كل ما يُعبرّ عنه من رعب ، يُقصَد منه أن يكون ذروة خط فكري . فكتابه « جدل السلبي » Negative Dialectics ، حتى في عنوانه ، يحمل الاحتجاج حتى باب هيجل الذي سلب الجدل مذاقه النقدي بأن أساء استخدامه لكي يضفي شرعية إيجابية على واقع سيء .

هذا المشروع لوضع جدل سلبي صارم يبدو لي مشروعا فاشلا من أساسه لا لأن أدورنو كاتب المقالة المستنير يستخدم كل مواهبه في التصدي للقائمة التي تضم موضوعات الميتافيزيقا الموقّرة جميعا . ذلك أن قلم الأديب المشحوذ ينثلم على ما يبدو في هذه العملية . ومحاولة تطبيق المناهج الجدلية ، ثم تعليقها عند نقطة معينة ، أو إدخال عملية منطقية للتأمل في اللعبة ثم التوقف فجأة على نحو تقريري ، لايمكن أن يكون مقنعا من الوجهة الفلسفية ، أيا كانت الاحتجاجات مشددة على أن الحكمة السامية تكمن بالضبط في مثل هذا الأسلوب . فلابد أن يكون الفكر الفلسفي بحيث يمكن اعادة بنائه بالكامل ، حتى عندما يسير التأمل ـ كما هو الحال في الجدل ـ في طريق مضاد منهجيا لتوقعات الحس المشترك common sense . كما لا يمكن أن يُسْمح باسم الجدل ـ بالذات ـ بالخروج عليه في موضع واحد : لايتميز الا بالآراء الشخصية والاقتناعات التي لا تسمح بأي تبرير . والنقطة التي تعلن عندها الواح القانون « الى هنا,ولا مجال للتقدم » ليست هي النقطة التي يبدأ عندها الجدل ـ كما يذهب الى ذلك أدورنو ـ بل هي التي ينتهي عندها بغتة .

وقد تكون المقارنة بالحجة التي يسوقها هيجل على جدل الحد dialectic of the limit مفيدة في توضيح هذه النقطة(٤١) . ذلك أن هيجل يدحض بطريقة مفحمة ـ دعوى كانت عن الشيء ـ في ـ ذاته ، من حيث أنه كان قادرا على اثبات أنه لوضع حد صوري يقتضي فعلا أن يكون المرء قادرا على الوقوف على الجانب الآخر منه . والحدود التي تفصل بين مجالين لا يمكن إقامتها من جانب واحد . وحظر معرفة الشيء ـ في ـ ذاته هو بعينه وضعها الواعي ، وبهذا يقتضي فعلا تجاوز الحد الذي ميّزه علو هذا الشيء المجهول . واستنتج هيجل من حجته ان الحد المعطى للمعرفة يمكن أن تتعرف عليه المعرفة في نهاية الامر ، وبذلك يتخذ الطابع النسبي ، أو

العكس . أعني ان شيئا لا يستطيع أن يحد المعرفة بوصفها معرفة . وهذا الاعتراف بمشكلة الحد ، بدلا من انكارها ـ هو بالضبط الذي تقوم عليه قوة الفكر الجدلي . وعلى هذا الأساس المنهجي يشيد هيجل فلسفته ليس بالأضفاء المتعسف لسبع المس على « الفكرة » أو على وهم الهوية ، كما يعبرّ عن ذلك الاعتراض الذي ردده باستمرار الهيجيليون الشبان حتى النقاد المعاصرين .

وقد بُعِث الشيء ـ في ـ ذاته عند « كانت » في فلسفة أدورنو على صورة « الأخر الكلي » Totally Other الذي يتحاشى التوحد التصوري في قبضة الذهن ، ومن خلال هذا الرفض يؤكد حقوقه . ومن الواضح أن هذه الفكرة تقوم على جدل الحد الذي لايمضي الى النهاية في خط مستقيم نظرا لذلك الرفض العنيد . « والآخر » من حيث يقيم استقلاله الذاتي الأصيل الذي يجنح فيه الذات الى السيطرة نظريا ـ هو في واقعه المحدِّد لايكون حاضرا الا في شكل نفي الفكر الباحث عن الهوية وغير ـ المتطابق non indentical لا يتحدد في ذاته ولذاته بحال من الأحوال بل ان اسمه نفسه يبين أنه لايبلغ التحديد الا باللجوء الى ذلك الشكل من اشكال الفكر الذي يعارضه . وهذا الوضع بالضبط الجدلي في أساسه ، والذي يعتمد فيه جانب على جانب آخر يستخدمه لكي يحقق من ناحية أخرى استقلاله الذاتي ـ يتخذه أدورنو دليلا على أن الجدل يظل سلبيا ، وانه لايسمح باستمرار التأمل للوقف التأسيسي ككل . وإذا لم يكن من الممكن استخلاص أساس آخر لهذا ، فهذا بعينه أساس كافٍ لهذه الفلسفة .

بيد أن فلسفة أدورنو لا تتنازل أخيرا عن الصراع عند نقطة عَـرَضية . فالتقييد الذي تفرضه النظرية على نفسها ، والتي تحتج باسم الجدل السلبي على الذنب في هذا الفعل ـ تستبعد التأمل خارج الساحة حتى تتمكن من الانتقال الى علم الجمال . يبدأ الفن من حيث تنتهي النظرية وكان جدل الاستنارة ـ من خلال

إهابة بارعة بشلبخ[٥٣] ، قد استحضر العمل الفني لمساعدة النظرية على الخروج من عجزها ، مادامت لا تستطيع بمقولاتها أن تفسد السحر الايديولوجي الذي وقعت في أسره . فالوهم الجمالي هو الوهم الوحيد الذي لايستطيع الكذب ، لأنه منذ البداية لايتظاهر بأنه شيء آخر . ولهذا يعتقد أدورنو أن الأمل في الحقيقة المعصومة محفوظ في النهاية في عالم الوهم الجميل ، وعلى الفلسفة أن تستسلم إزاء وجهه . والحقيقة المتحررة من الايديولوجية تظل يوتوبيا يبدو أن الفن وحده هو الذي يستطيع استشرافها . « والوهم ينطوي على وعد التحرر من الوهم »[٥٤] .

وانّ كتاب أدورنو العظيم ، الذي نشر بعد وفاته لأول مرة في المانيا في ١٩٧٠ تحت عنوان « نظرية علم الجمال » Asthetische theorie استمد من موقف انسحابه التام من النظرية استبصارات بارعة في المشكلات الجمالية على وجه الخصوص . و« نظرية علم الجمال » ، (كتاب) لايشبه الكثير من المؤلفات التقليدية في علم الجمال ـ فهو ليس تطبيقا لموقف مذهبي اتخذه المؤلف فعلا على مشكلات الفن ، وعن الحكم الجمالي . فأدورنو لايريد بحال من الأحوال ـ أن يجعل الفن امتدادا لفلسفة تكون على يقين أساسا من موضوعات بحثها . بل انه يريد بالاحرى أن يعيد في الفن ـ الكشف عن موضوعات الفلسفة غير اليقينية تماما . ذلك أن التعريف المتأرجح لمهمة الفلسفة الذي يتحرك جيئة وذهابا في غير حسم بين نقد الوهم الايديولوجي والاستقلال الذاتي للنظرية، ينعكس في ظواهر الفن التي تستعصي هي ايضا على التحديد ـ انعكاسا يبعث على الدهشة . فهذه الظواهر تعطي انطباعا بالاستقلال الذاتي ، ولكنها مع ذلك مجرد وهم . إنها تريد أن تخبرنا بشيء جدير بالفهم ، ولكنها مع ذلك ، لا تصمد لأي تحليل نظري . وفي ابراز هذه المؤثرات ، يستعرض أدورنو ـ الخبير بالفنون ـ كل سيطرته على التأمل المرهف الذي كان

عليه قديرا . واعتقد أننا نستطيع أن نلتمس تراثه الحقيقي في كتابه « نظرية علم الجمال » الذي يتخطى في كثير من الأحيان الحدود بين النقد الأدبي وعلم التذوق الموسيقي وتاريخ الفن .

تصور هابرماس

من الممكن أن نعزو الى يورجن هابرماس Jurgen Habermas انه قام بتطوير حافل بالوعود لفكرة النظرية النقدية[٥٥]. ففي سلسلة سريعة من الكتابات واصل - مقتفيا على نحو رئيس آثار سلفيه أدورنو وهوكهايمر « وكذلك آثار ماركوزه بلا ريب) نقد الايديولوجية حتى الوقت الحاضر بوسائل مسرفة في المكر . وعلى خلاف التلميذ الوفي ، مزّق الاطار المعتمد من قبل ، ووضع في اعتباره التعديلات التي طرأت على المناقشة في الفلسفة وعلم الاجتماع ، وعلم السياسة ، لكي يكون رد فعله عليها لحساب اجراء مزيد من التطوير للنظرية النقدية . وقد تبين على نحو تظهر فيه استاذيته - كيف تندمج نظرية العلم وفن التأويل والفلسفة المعاصرة للغة في كل متكامل . ومن ثم ، فإنه يتجاوز مجرد الموقف النقدي والدفاعي إزاء كل ما كان موضع ارتياب في مجموعة القواعد المستترة لمدرسة فرانكفورت بوصفها « نظرية تقليدية » .

بل كان ميله يزداد صوب استعادة نمط من الفلسفة المذهبية يستطيع أن يحقق مصالحة حقيقية مرة اخرى في الحالة الشائعة للمعرفة بين تعقيدات العلم والمسائل العملية في الحياة الاجتماعية . وكانت الخطوط الأساسية في مثل هذا التكامل الذي يحمل اللافتة المؤقتة « علم البرجماتية الشامل » ، يمكن أن نلتمسها بوضوح ، وإن كان هابرماس يختار عمدا قالب « المقدمة » العملي ، والتخطيط الموجز للافكار . وقد كان الانكار المتعمد الضروري للماركسية التقليدية[٥٦] ، بل للعائلة المقدسة للنقد الخالص ، قد أثار كل ضروب المجادلات

العامة ، ولكنه عزز الثقة في استقلال هابرماس الفلسفي بوصفه مفكرا . وسوف تجد رسائل الدكتوراه التي تُقدَّم في المستقبل مادة غزيرة في البحث المفصل لهذه الخلافات وفي تصنيف مراحل تطورها .

وقد يكون من الافضل أن نبدأ بالدعوى المركَّزة التي تضمنتها المحاضرة الافتتاحية في جامعة فرانكفورت تحت عنوان « **المعرفة والمنفعة** »(٥٧) Erkenntnis und Interesse . ففي مستهل المحاضرة اهاب هابرماس بالتفرقة التي وضعها هوركهايمر بين « النظرية التقليدية والنظرية النقدية » ، واستحضر ايضا الكشف الذي توصل اليه هوسرل لحياة ـ العالم بوصفها أساس العلوم ، وذلك حتى يستطيع أن يطرح من جديد مسألة الصلة الملغاة بين المعرفة والمنفعة ذلك ان العمليات المعرفية جميعا تقوم على أساس اهتمامات مرشدة تبقى عادة دون اعتراف بها . فالعلوم التجريبية ـ التحليلية تتبع اهتماما معرفيا تقنيا يسمح على أساس المعرفة بالقوانين ـ بوضع تنبئوات تعين على التحكم في العمليات العملية للطبيعة . أما العلوم التاريخية ـ التأويلية فتتبع ـ من ناحية اخرى ـ اهتماما معرفيا عمليا من حيث أن فهم معنى التراث والذاتية المشتركة المنظَّمة تنظيما اجتماعيا تفيد في تحويل ماهو غريب ، وبالتالي تساعد على التوجيه العملي في الحياة . وفي هذه التفرقة تظهر مرة ثانية الثنائية القديمة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، وإن لم يتم تعريفها على النحو المعتاد منذ الكانتيين الجدد بلغة اختلاف ـ مجالات الموضوع أو المناهج . بل الأحرى أن الانتباه مركّز هنا على اهتمام نوعي تهتدي به ضروب المعرفة المتناظرة ، ولكنه يبقى غير ملحوظ في اهتمامات التطلع الى الموضوعية العلمية .

وهناك بالاضافة الى ذلك شكل ثالث من أشكال المعرفة يميزه بالقياس الى الشكلين السابقين ـ تأمل واع بالاهتمام الذي يقوده . فالعلوم النقدية تخضع

لاهتمام معرفي محرِّر يصر على التأمل الذاتي ، وفي هذا الاصرار يسعى الى التحرر من قيود الجهل . هذا المثل الأعلى للاستنارة فلسفي بالمعنى الصحيح ، إذ يتطابق الاهتمام هنا مباشرة مع المعرفة ، ولا يؤدي وظيفته دون الاعتراف به في خلفية المعرفة . والمعرفة لم تعد من أجل شيء آخر ، وإنما هي تعمل في سبيل ذاتها . وعلى الرغم من أن هابرماس يبرز اقتراب هذا الوضع من الفلسفة ، فإنه يؤيد خطة ذات ثلاث شعب في نظرية العلم . إذ ينبغي عليه بالتالي أن يربط التأمل الذاتي بـ « علوم » نقد الايديولوجية والتحليل النفسي . وكتاب هابرماس الذي حالفه التوفيق تحت هذا العنوان نفسه « **المعرفة والمنفعة** »[٥٨] يعزِّز تلك الخطة الثلاثية التي وضع خطوطها الاجمالية بتحليلات بارعة في بعض الاحيان ـ لهيجل وماركس وبيرس ودلتاي وفرويد .

وبالطبع ، لا محيد عن أن تراودنا بعض الشكوك عما اذا كان نقد الايديولوجية ـ إن أراد أن يكون أكثر من مجرد « موقف نقدي » لمدرسة فرانكفورت ـ ينبغي إلا نفكر فيه دائما بوصفه مؤسسة ـ بعدية فيما يتعلق بالعلم أو النظرة الى العالم . فهناك قبل كل شيء نزاع حول الوضع العلمي **للتحليل النفسي** ، الذي نظر اليه مع ذلك بوصفه احدى محاكم الاستئناف النمطية للنظرية النقدية[٥٩] . والعملية النفسية التحليلية لتحرير الذات حتى نضطلع بهويتها بأن تجعلها في وعي بألوان الكبت ـ هذه العملية لايمكن تفسيرها بالتأكيد دون أن توضع في الاعتبار الظروف السياقية التي تحدِّد ما هو « صحي » وماهو « مرضي » ، أو من هو الطبيب ، ومن هو المريض . فالتحليل النفسي يمثل حالة خاصة في العلم لا يمكن تعميمها إلا إذا اصبحت مضلِّلة على نحو منظَّم . وإذا طرح المرء جانبا ظروف السياق الاجتماعي ، وقام بتطبيق نموذج التحليل النفسي على المجتمع كله ، فإنه يفقد على الفور معناه ، ويصبح من غير الواضح حينئذ مَنْ

الذي يشفي مَنْ ، ومم يتألف المرض ، وماهي الظروف التي نطمح أن تدخل في تكوين العلاج . فلابد من أن نضع في الحسبان مرة اخرى ذلك التضليل الشامل الذي يعنى « المرض » فيه « السوية » ، وينسحب التحرر فيه الى عالم طوباوي وراء هذا العالم . وعلى هذا النحو تعود المفارقات القديمة للنظرية النقدية الى الظهور .

ومن الطبيعي أن يرى هابرماس هذه الصعوبات ، وأن يولي الأدبار أمامها محتميا بالفلسفة المعاصرة للغة .

ليس من قبيل المصادفة أن معايير التأمل الذاتي تزول من ذلك التعلق الغريب الذي تحتاج فيه سائر العمليات المعرفية الأخرى فحصا نقديا . فهي يقينية من الوجهة النظرية بيد أن الاهتمام بالتحرر لايوضع إزاء العقل بل من الممكن أن يُفْهم قبليا . وما يسمو بنا خارج الطبيعة هو أننا يمكن أن نتعرف عليها في طبيعتها ، أعنى في اللغة . ففي بنائها يوضع التحرر أمامنا . ومن الجملة الأولى ، يظهر التعبير عن مقصد إجماع كلي غير مقيد ، ظهورا لا التباس فيه . فالتحرر هو الفكرة التي نسيطر عليها بمعنى التراث الفلسفي . ولعل هذا هو السبب الذي لم يجعل استخدام المثالية الألمانية التي يضم « العقل » وفقا لها اللحظتين معا : الارادة والوعي ـ لم يجعل هذا الاستخدام شيئا فات زمانه تماما .[٦٠]

انّ اللغة تهدف قبليا الى الاتصال ، بيد أن الاتصال يفترض مقدما أطرافا على قدم المساواة ، وتحررا من العوامل الخارجية مثل السيطرة والندرة ، والانفعال .. الخ . ونحن كمتحدثين نكون دائما مشاركين بالفعل من تلك الفكرة عن ذاتية مشتركة عقلية تجمع بين النظرية والتطبيق ، بين المعرفة والمنفعة . ويسارع هابرماس الى اضافة أن الحوار المثالي لن يدور بالطبع إلا في مجتمع

متحرر تحررا أصيلا ، على حين أنه يمثل في الظروف التاريخية القائمة افتراضا مضادا للواقع .

من الممكن إلا يتطور الاتصال الى مرحلة الحوار المتحرر من السيطرة للجميع مع الجميع إلا في مجتمع متحرر حقق تحرير مواطنيه ... والوهم الانطولوجي (الوجودي) عن النظرية الخالصة التي تختفي وراءها المنافع المرشدة للمعرفة ، هذا الوهم يؤكد الأسطورة القائلة بأن الحوار السقراطي ممكن في كل زمان ومكان . فقد ألمحت الفلسفة منذ أصولها الأولى الى أن التحرر الذي يوضع مع بناء اللغة في آن واحد ، ليس مجرد توقع ، ولكنه فعلى . وعندما تكشف الفلسفة في المسيرة الجدلية للتاريخ عن آثار القوة التي تشوِّه باستمرار الجهود المتجددة لاجراء الحوار والتي تدفع بها مرارا وتكرارا خارج مسالك الاتصال غير المقيد ـ في هذه الحالة فحسب ، تعمل على تقدم العملية التي كانت تضفي على تعطيلها من قبل طابع الشرعية : أعني تقدم النوع البشري صوب التحرر[٦١] .

اعتراضات

ثمة شيء حاسم لايتلاءم من هذه الحجج[٦٢] . فلنغضْ الطرف في هدوء عن هذه الحقيقة وهي أن الاشارة التاريخية باءت بالفشل ، لأن الحوار السقراطي ، كما نعرفه نقلا عن أفلاطون ، ليس في واقع الأمر موقفا مثاليا للعقل الخالص ، ولكنه في قالبه الأدبي كله مثقل بألوان من الغموض والمناورات الملتوية ، وباللاتماثل الذاتي المشترك ، وضروب الحيرة المادية التي تزخر بها حواراتنا التي تدور بيننا كل يوم . فليس الحوار السقراطي محادثة شفافة كالبللور بين عقول صافية ، لأن المقصود بها أن تكون نموذجا للطريق المعرفي الذي يخرجنا من الجهل والسفسطة . إن الشيء الزائف في تفسير هابرماس هو فصله المذاهبي بين المثل الأعلى وبين الواقع الفعلي ، الذي من المفروض أن يؤدي بعد ذلك الى التوسط

(الاعتدال) . mediation

فهابرماس يجعل من الحوار موقفا خياليا ، على حين كان ينبغي عليه أن يفهمه بوصفه هاديا الى التقدم . ويصبح الحوار المثالي مرتبطا بعالم مثـالي عن « الحياة الطيبة » في مجتمع متحرر تحررا أصيلا . ومادام هذا العالم لم يوجد بعد ، فالحوار المثالي مجرد انعكاس لنقيض الوضع القائم . ولما كان الوضع المثالي للمجتمع ـ شأنه في ذلك شأن « مملكة الغايات » الكانتية ـ ليس يقينا من هذا العالم ، لأنه يُعَرّف من خلال نفي الواقع بعامة ـ فإنه حتى الحوار بوصفه مِثالا على الاتصال الاجتماعي في ظروف العقل الخالص ـ يظل مسلمـة **طوباويـة** ، تستمر في تعارض دائم مع الأشكال الفعلية التي يتعامل بها بني البشر بعضهم مع البعض الآخر .

فإذا كان الأمر كذلك ، لم يعد لهذا المثال قيمة بالنسبة للغرض الذي وُضِع من أجله ، أعني من أجل إعادة البناء التاريخية للمجتمعات الغابرة على أساس درجة العقلانية المتحققة فيها ، أو من أجل الارشاد العملي للمجتمع الحاضر . وفي كلتا الحالتين ألا يكون هناك غير اجابة واحدة ممكنة إلا وهي أن الحوار المثالي لم **يوجد** ، و **لايوجد** الآن . ولما كان الحوار قد عرِّف منذ البداية على أنه مضـاد للواقع ، فقد كان من الممكن معرفة النتيجة سلفا ، وقبل الدخول في بحث عيني ومن ثم فإن مثال الحوار يخلو من كل مضمون ينطوي على معلومات تاريخية أو اجتماعية والمظاهر العينية جميعا تدل على العكس ، فإن الملاحظ هنا هـو تراث الهيجيليين الشبان في نقد مدرسة فرانكفورت ، أعني الطابع التجريدي الذي سبق أن انتقده ماركس في هذا الصدد .

ويرى هابرماس بحق أن مفهوم التأمل النقدي يتطلب تفسيرا ويعتقد أنه يستطيع أن يعتمد في هذا التفسير على فلسفة اللغة فيما بعد فتجنشتين وليس من

شك أن أحد ضروب التقدم الأصيلة التي قامت بها الفلسفة الحديثة للغة هو أنها استبدلت بالفكرة الاسمية أساسا عن الرموز التي نجدها في الوضعية بعلم برجماتية pragmatics الوظيفة الاتصالية للغة في سياق التفاعل context of interoction والى هذا الحد يستطيع هابرماس أن يضع في يسر الروابط مع نظريات لغوية معينة عن الاتصال مثل نظرية سيرل searle (٦٢) . كما ذهب يلتمس المساندة أيضا في نظرية تشومسكي chomsky عن الكفاءة اللغوية التي يبدو أن عنصرا من الفلسفة المثالية للغة من طراز ڤ . فون همبولت W. von Hum boldt (٦٥) يعود فيها للظهور . ومع ذلك ، أعتبرمن قبيل التسرع إسقاط مفهوم عن العقل مستعار صراحة من المثالية ، مع إدخال بعض التعديلات المناسبة ـ على اللغة مباشرة .

وهناك سببان يتحدثان بوجه خاص ضد هذا العمل . أولا ، أن الاتصال الناجح الذي نتصوره ـ على حد تعبير فتجنشتين ـ بوصفه «جزءا في شكل من أشكال الحياة »(٦٦) لا يؤكد شيئا عن الاعتراف المتبادل بين الطرفين بوصفهما نِدَّيْن . فإذا لم تصل عملية التفاهم من خلال الحديث الى التوقف ، أو تولدت عنها ضروب من سوء التفاهم ، فإن هذا يدل إلا على أن المشتركين جميعا يتبعون القواعد في استخدام اللغة اتباعا صحيحا ، أيا كان الموقف العملي ـ سواء كان حوارا أو أمرا ، أومحاضرة ، أو مباراة أو أي شيء آخر . والافتراض المسبق عن العقلانية غير المقيدة الذي من المفترض أن يوضع مع الحوار المثالي في آن واحد ـ لايمكن الحصول عليه من الاتصال الناجح من حيث هو كذلك . فالتنوع الوفير في المواقف العملية المستقرة والادوار االاجتماعية المعترف بها ، وإن لم يتناولها فلاسفة اللغة بصراحة على أنها أشكال للحياة ، لا تختزل أبدا في مبدأ واحد للحديث بين الذوات الحرة تحت اشراف العقل . والحوار لايشمل مجال التطبيق بأكمله . ومن ثَمَّ ، لابد من وضع نظرية للفعل جنبا الى جنب مع نظرية

الاتصال(٦٧) . وقد اذعن هابرماس الذي كان يريد ان يجمع بين الأمرين منذ البداية ـ للضرورة ، واتخذ الخطوات منذ ذلك الحين صوب تحليل **للفعل** يقوم على أساس فلسفة اللغة ، ولكنه مستقل عنها . وكانت النتيجة انه تخلص من الدعاوى المتعالية المسرفة في وقت معا . وقد رأينا فيما سبق (٦٨) أن آپل يجادل وفقا لخطوط مماثلة بحيث يجعل الظروف المثالية للعقلانية فروضا مسبقة لاغنى عنها لأية معاملات لغوية بين الذوات ـ وهي دعوى تبدو غير مجدية تماما .

والاعتراض الآخر الذي ينبغي أن يثار ضد النظرية الأصلية عن الحوار المثالي **يتعلق بمعادلة اللغة والعقل** . والعقبة كأداء هنا ليست هي المقدمة الخاصة بالذوات الذين يتفاعلون بحرية : وإنما هي الدعوى الخاصة بـ « معقولية قبلية » من منفعة تحريرية في وسط اللغة ، فهي التي تثير الشك . من المناسب هنا أن نذكّر مرة اخرى بمَثَل الأفلاطونية التي تسهم اسهاما جوهريا في توضيح العلاقة المتشابكة بين العقل واللغة . فاللغة بالنسبة للمحاورات الأفلاطونية **الوسط** الذي لاغنى عنه للعقل والتي بوصفها وسطا تقتضي في الوقت نفسه امكانية التعتيم . apacity فقد يجمع الوسط بين وجهات نظر متباينة بأن يعمد الى تركيزها على الموضوع المشترك ، ولكنه قد يشتت ايضا عن الموضوع المشترك بالابراز الذي يمنحه لنفسه . وهنا تقوم مهمة العقل التوضيحية بالتمييز بين الوسط والفهم . أو بعبارة اخرى ، اذا استخدم **اللوجوس** استخداما عقلانيا فإنه يجلب الفهم الحقيقي بين البشر الذين هم عرضة للظن . بيد انه لا ينبغي الخلط بين الوسط وبين الحقيقة نفسها ، أو بين **اللوجوس** والعقل(٦٩) . فهذا الخلط يشكّل المشكلة الجوهرية للسفسطة التي ينبغي أن تكون الفلسفة على أهبة الاستعداد لمواجهتها ، إذ أنها تكّون خطر الانحراف الذي يهدد الفلسفة ويتبعها كإنه ظلها الخاص .

ومشكلة السفسطة هي المعضلة العويصة التي صمدت طويلا في وجه نقد الايديولوجية . وليست السفسطة هي « الوعي الزائف » بانفصال المعرفة عن المنفعة الذي يسعى نقد الايديولوجية الى بحثه . بل هي بالضبط مظهر « الوعي الصحيح » . اذ أنها تتحقق في جميع الظروف الخارجية للعقلانية ؛ ولكنها مشبعة مع ذلك بنوع من الخداع لا نتعرف عليه . وهذا الخداع يستند الى الاعتقاد ، بأنه مع اكتمال المناهج العقلية ومع الحديث المستنير الذي يحكمه الاتفاق المتبادل ، يمتلك المرء عقلانية المادة موضوع البحث . وكلنا نعرف ، لا من المناقشات السياسية فحسب ، بل من المناظرات الاكاديمية ـ على وجه الدقة ـ الاحساس المعلق بأنه تحت هذا السطح الناعم من العقلانية تقوم العمليات اللاعقلانية المتطرفة بعملها . وتأييد المبادىء العقلانية الذي يدعيه كل إنسان ، ويظهره على الملأ عامدا متعمدا ، ينطوي على عنصر من النفاق ، ليتفادى به منذ البداية كل مطالب النقد . وقد قدّم هوركهايمر وادورنو في كتابهما **جدل الاستنارة** الدليل على هواجسهما الصحيحة تماما عن مشكلة السفسطة هذه في مسلمة العقلانية .

وهذا العجز الذي تبديه نظرية الحوار المثالي إزاء مشكلة السفسطة يُبيِّن إلى أي حد لا تصلح هذه النظرية لأن تكون أداة للنقد . والمسلَّمة المضادة للواقع عن الظروف المثالية لا تعدو أن تكون نقيضا مجرَّدا للموقف الفعلي . ونظرا لطابعها التجريدي هذا ، فإنها تفتقر بالضبط الى تلك المعايير الجوهرية التي ينبغي أن يقوم النقد عليها . فنحن لانريد أن نفطن الى ان كل شيء عن النحو الذي توجد عليه الأشياء زائف ، أو أن ما يجب أن يكون هو ببساطة عكس ما هو كائن . إننا نريد ـ لمصلحة النقد نفسه ـ أن ندرك اين وكيف يمكن تأسيس الاصلاحيات ، وفي أي اتجاه والى أي حد تكون التصحيحات ممكنة حيث تعمل على تقدم العقلانية .

وطابع التجريد الذي يتسم به مِثَال الحوار يمكن ان نراه أيضا على نحو

آخر . فالشكل المثالي للحوار يبتدىء في الواقع على أنه متلاعب . ففي الظروف المثالية لاتنشأ على الاطلاق أية مسائل تحتاج الى معالجة ذاتية ـ مشتركة جدية ويتضح لنا أن الحوار المثالي شيء سطحي . فإذا اردنا مع ذلك أن يتحدث احدنا الى الآخر في ذلك المجتمع المستقبلي الذي سوف يكون مختلفا في كل جوانبه عن المجتمع الحاضر ، فلن يكون هذا بحكم الضرورة ، ولكن على سبيل المتعة[1]. والمحاورات تدور عادة وفي الأصل على أنها استراتيجية للتغلب على مشكلات تحت ضغط صعوبات يفسّرها غياب الظروف المثالية في التفاعل الاجتماعي . وموضوع الحديث ينتج عن ملابسات الغموض النظري والتنافر العملي ، فإذا وُضعت الملابسات التي ستكوّن الحوار بالضبط ـ بين قوسين ، وإذا حدِّدت شروط الدخول في الحوار بحدود هدفه فعلا ؛ أعني بالعقلانية الكاملة ، والاجماع المتحقق ، فإن العملية الحوارية تفقد عندئذ وظيفتها .

النظرية والتطبيق

ومهما يكن من أمر ، فقد اعتقد هابرماس أن التوفيق المنشود بين **النظرية والتطبيق** يمكن أن يتحقق بالحوار المثالي ، الذي عاد الى الظهور فيما بعد تحت اسم أكثر محايدة نوعا ما ، وبعد أن أدخل عليه تعديل لغوي فصار اسمه « علم البرجماتية الشامل » univeral pragmatics[2] . فلنستوضح الأمر مرة اخرى فيما يتعلق بالموقف الأصلي . إن النظرية النقدية التي نادت بها مدرسة فرانكفورت رَفَعت الى درجة الواجب العقلي أن تساعد العقل الخالص على التعبير في وجه الحضور الشامل للايديولوجية وسيطرة اللاعقل ، وهكذا تصورت النقد ـ إن صح القول ـ على أنه أمر مطلق . إذ لم يعد اقتصار التأمل الفعال على حفنة من الأفراد ، وعلى تلك التعاويذ الأدبية عن حظوظ الانسانية ـ لم يعد ذلك يكفي مطالب الفلسفة المنهجية ؛ وكانت الحاجة تدعو الى اطار تصوري أساس يمكن أن

يقوم عليه دور التأمل النقدي . ذلك أن تصور التفاعل الاتصالي الذي يحقق استهلاكه في المثل الأعلى للحوار يجعل ذلك العقل الذي يبدو فكرة غامضة لامستقر لها أو تنبئوا طوباويا بلغة الفلسفة قابلا للتفسير السوسيولوجي واللغوي - يجعل من ذلك العقل شيئا فعليا حاضرا . وهنا يمكن أن نجد القوة الكامنة في مشروع هابرماس الذي أدى الى امتداد نفوذه متجاوزا تلاميذه .

واذا لم نرتد الى التجريدات القديمة للنقاد المتطرفين ، فلابد من أن نفسر أيضا كيف تسرب هذا التشيؤ reification الذي تحداه النقد أول ما تحدى - الى الواقع الاجتماعي التاريخي . فالادانات الأخلاقية او الرؤى النقدية للانحلال الحضاري لاتكفي لهذا الغرض . ويتشبث هابرماس بمفهوم العمل labour بأنه اعادة الانتاج الذاتي للانسانية ضد الطبيعة الموضوعية . وهو المفهوم الذي طوَّره هيجل في مرحلته المبكرة ، وقام ماركس بإعادة تفسيره في « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية بعد أن مزجه بنظرية ڤيبر عن الفعل العقلاني الهادف . فالعمل بوصفه مقولة أساسية للانثروبولوجيا الاجتماعية ، يوضع على هذا النحو في مضاد التفاعل الاتصالي الذي صوِّر في مثال الحوار . وهذا التضاد بين العمل والتفاعل يذكرنا بالتفرقة الأرسطية[٧٢] بين الشعر poiesis والعمل praxis ، التي وُضعت على خلفية التصور القديم للمدينةpolis بمعنى تلك « الحياة الطيبة » (eudaimon ia) التي يستحضرها هابرماس في كثير من الأحيان . وبهذه التفرقة بين العمل المرتبط بالموضوعات ، والتفعل بين الذوات ، يكتسب هابرماس معيارا يستطيع به الحكم على ضروب سوء الفهم عند هيجل [٧٣] وماركس[٧٤] ، والعلوم الاجتماعية الأحدث[٧٥] . والخلط بين هذين المجالين المنفصلين جوهريا او احالة الواحد الى الآخر هو أصل التستر الايديولوجي جميعا .

واذا كانت التفرقة تبدو معقولة بين العمل كنشاط أداتي موجَّه نحو

الموضوعات من جهة ، وبين التطبيق بالمعنى الاجتماعي الحقيقي ، من ناحية اخرى ، فإن محاولة تأسيس هذه التفرقة على أساس منهجي يكشف عن مواطن ضعف تقليدية متعددة . فالعمل والتفاعل لا يحددان في النهاية الاهتمامات المعرفية النوعية للعلوم التجريبية والتأويلية التي اتضح لنا فيما سبق أنها تناظر التقسيم الثنائي القديم الى علوم طبيعية وعلوم انسانية . وإذا شئنا الدقة ، يمثل العمل والتفاعل التثبيتات الانثروبولوجية لتضاد في **نظرية العلم** . ومن ثم ، فإن المضامين الحقيقية ، للعمل والتفاعل تحدث في شكل اثيري ومتميع غريب . وهنا يتقلص العمل الى شكل قاصر من أشكال الاتصال ويصبح شيئا شبيها كل الشبه بالاستراتيجيات المونولوجية[٣٦] (نسبة الى مونولوج أي مناجاة النفس) في حين يمكن أن نفكر في التطبيق على أنه اتصال حواري dialogical تماما ، وهكذا لايعدوا أن يكون حديثا بين احدنا والآخر . ومن اليسير أن نرى أن بنية العمل والتفاعل قد حلت محلها السمات المعرفية المتصلة بالموضوع للنمط المناظر من العقلانية . وربما كانت هذه نتيجة متأخرة لمنهجية فيبر عن الانماط المثالية . والواقع أن العمل ـ بالطبع ـ شيء أكثر من مجرد استراتيجية ومختلف عنها ، وأن التطبيق أيضا شيء يتجاوز المحادثة ويختلف عنها . فكيف أمكن التوصل الى تلك الاختصارات المثالية لأشكال النشاط ؟

وقد يكون من دواعي الاغراء أن نشتبه في أن ما هو هيجلي في هابرماس قد انتصر على ما هو ماركسي فيه . والواضح أن هابرماس يريد إعادة كتابة الفصل الشهير عن السيد والعبد الوارد في كتاب هيجل **علم ظواهر الروح** . وقد حاولت مجموعة طويلة متعاقبة من تفسيرات الجناح اليساري لهيجل[٣٧] أن تكشف سر الجدل في الفلسفة الاجتماعية وذلك في توضيح السيطرة والعمل ، وهو التوضيح الذي قام بتشويهه في هيجل التحول المثالي الى شيء روحي . والتصحيح « المادي »

المفهوم فهما صحيحا ـ وهو تصحيح لايرتد الى هرطقة جديدة بإحلال المادة محل الروح ـ كان من الممكن أن يتألف من الاحتفاظ بما هو عرضي : لابتلك اللحظات اليسيرة تماما من ذلك الجدل الذي يجري مسيرته التاريخية في ميدان السيطرة والعمل ، فإننا هنا ـ في معاملات البشرية مع الطبيعة ، وأحدنا مع الآخر ـ نقرر الطريقة التي ينتظم وفقا لها الشكل الاجتماعي للحياة وفي كتاب من كتبه المبكرة جدا ، أخذ هابرماس هذا الموضوع ووضعه بأنه المشكلة الحقيقية في الماركسية الحديثة « فلسفة التاريخ القابلة للاختبار تجريبيا »[٧٨] . وقد عاد الى هذه الفكرة مرارا وتكرارا . فلننظر فيم يدور هذا كله .

اتخذ تحليل هيجل الظاهري[٧٩] موضوعا له الأصل العرضي للذاتية المشتركة المنظمة دون مقدمة العقل المتحقق فعلا . والوعيان الذاتيان اللذان يتصارعان من أجل الوضع المستقل ذاتيا للوعي الذاتي يتصالحان بأن يخضع احدهما للآخر . وعلاقة السيد بالعبد تُبْدي تقسيما متفقا عليه للأدوار ، والذات الأعلى تمتنع عن الموضوعية الضاغطة للعالم الواقعي بأن تضع الذات الادنى بينها وبين العالم كوسيلة . والعبد مرغم على العمل ، الذي ترتبط فيه ذاتيته بعالم الاشياء ، لكي يدبِّر الحرية لذاتية السيد وسيادة السيد ، الذي يحتفظ بها بواسطة تدخل العبد ، هي على كل حال نقطة ضعفه ، مادام السيد يعتمد ايضا على العبد . وهنا تكمن بذور التغير .

فما أن يدرك العبد من خلال العمل بوصفه التغيير التلقائي للواقع المُعطى ـ يقوى ذاتيته الخاصة ، حتى يجعل من نفسه ندا للسيد . ووجوده كذات يأتي « نتيجة لعمله » ؛ وينعكس بواسطة الانتاج الحقيقي لأنشطته وعلى هذا النحو توضع علاقة الذاتية المشتركة على اساس مختلف عن القبول غير اليقيني للأدوار الموقوتة بواسطة أطراف موقوتين . فما أن يحرر العبد نفسه من خلال العمل ،

حتى تتسرب عدم المساواة الذي يتسم به موقفاهما . ويرتفع الجدل هنا الى مستوى المساواة بين الذاتين ، وعزلة الوعي الذاتي التي أدَّت الى الصراع تنتهي في الوحدة الفائقة على الفرديةsupra - irr dividnal للنظام الأخلاقي وشكل الذاتية المشتركة هو الروح : « أنا الذي هو نحن ، ونحن الذي هو أنا »

ومن الجلي أن المجال الذي تشارك فيه عدة ذوات في مبدأ الوعي الذاتي هو الصراع التاريخي الذي يصل الى التقسيم بين أدوار السيطرة والعمل . والانعزال الفردي لايتجاوز مطلقا هذا المجال ، وبالتالي فإنه يتحرك داخل اشكال الاحالة الاجتماعية socialization التي نألفها من مسيرة التاريخ كلها حتى الآن . أما أشكال الحياة العقلانية التي تتجاوز للمستوى التاريخي المُعْطى ، فتنشأ عن مبدأ مختلف ، هو مبدأ الروح ، الذي تحفظ فيه الذاتية بعامة ، على حين أن الوعي بالذات الفردي يطرح وراء ظهره وتتصور الفلسفة الهيجيلية للقانون هذه الحالة المُعَدَّلة للأمور بوصفها الحالة المثالية للحرية المتحققة بالعقل والتي تسم نهاية التاريخ حتى الآن(٨٠) . ويتجنب هابرماس الدخول الخطير للذات في البنية القانونية ككل لأسباب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقد الماركسي للدولة عند هيجل وصفها مؤسسة قهرية تحت ستار ايديولوجي(٨١) .

وإعادة بناء علاقة الذاتية المشتركة من علم ظواهر هيجل بلغة مقولات هابرماس عن العمل والتفاعل تتجنب الاختلاف الحاسم في المستوى ، من حيث أنها تضع الى جانب شكل الحياة والفعل الذي يتسم بالسيطرة والعمل شكلا آخر يميزه الاعتراف المتبادل والحوار . ويبدو الأمر وكأنما هؤلاء الذوات انفسهم الذين يخضعون لقانون التعين الخارجي وعلاقات الموضوع يملكون امكانية الانتقال الى حالة اجتماعية تُحَدَّد بلغة التعين الذاتي وعلاقات ـ الذات . ولا يدخل في مجال اهتمامي أن أقرر أو أن أضع موضع السؤال ، وجود هذه الامكانية

بالنسبة للذوات تاريخيا . إنما ينصب اهتمامي على السؤال عما اذا كانت الذوات في هذه النقلة تظل هي بعينها التي ينفتح أمامها شكلان بديلان من النشاط الذاتي ونمو القدرات . ألا تعني صيغة هيجل للروح التي تُرفع الى مستوى وحدتها ضروب الوعي ـ الذاتي المتنافسة ـ ألا تعني تحولا في وضع الذات الدين لم يعد احدهما يقف ضد الآخر بوصفهم أفراد على وعي ذاتي بأنفسهم ؟ فهذا يدل على انتقال في البنية لا ينبغي تجاهله في أية اعادة بناء سوسيولوجية . وذلك التفاعل الفوري بين الذوات يجب ان يوصف على نحو مختلف عن مجال القانون والمؤسسات الاخلاقية ، ومختلف ايضا عن مجال الانتاج في عالم الموضوعات . أما هابرماس فإنه يلغي هذه الاختلافات الى حد كبير ، لأنه يبحث عن مثال اجتماعي واحد شامل .

عناصر العقد الاجتماعي

وما أن تنفصل المشكلة عن النموذج الهيجلي حتى يمكن أن توضع ايضا على نحو مختلف . فالخطوة التي نخطوها الى ما وراء شكل الحياة الذي تتحدد فيه اساسا علاقات الذاتية المشتركة من خلال تقسيم غير متساوٍ للادوار وضرورة اعادة انتاج نشطة ـ هذه الخطوة لا تؤدي الى بديل فهي لا تكشف عن شكل آخر للحياة تكون فيه اللغة فجأة الوسط الجديد المخصص للتبادل ، بحيث يُسْتبعد التقسيم غير المتساوي للادوار . ويختفي الضغط الذي انشأه العمل لكي يتصالح مع الموضوعية . ومن الطبيعي أن تقوم اللغة بتنظيم التبادل الذاتي المشترك في هذا المجال الأول ايضا . وهناك بالطبع لغة السيطرة التي تُعْطى بها الأوامر ، وتوضع بها معايير السلوك ، وهناك أيضا لغة التملق المناظرة لها التي يستعملها العبيد(٨٢) . وهناك ايضا لغة « التكنيك » بمعنى التعليم والارشاد في عمليات الانتاج المرتبطة ـ بالموضوع فيما يتعلق بالعمل . ومن هذا يتضح لنا ان المجال

البديل الخاص بالفعل الذاتي المشترك لايمكن أن يتميز بالوسط اللغوي وحده .

ويجب بالأحرى ان نلتمس الشروط المسبقة في علاقة مُعَـدَّلة بين الذوات المعنية الذين يواجه أحدهما الآخر على قدم المساواة باسم العقل . ويذهب هيجل الى أن العمل المنسق ينتج تدريجيا ـ بوصفه نتـاجا جـانبيا غـير مقصود لذلك النشاط ـ المساواة بين الذوات ، وهي المساواة التي تتطلبها ـ على كل حال ـ فكرة العقل ، ويقوم بتحقيقها التقدم المنهجي نحو المؤسسات العليا الفائقة على الفردية للروح الموضوعية . فإذا أردنا ان نتحاشى هذه العملية نظرا لطابعها « المثالي » ، فإن الذوات الذين يصرون بوصفهم شركاء في الحوار ـ على أدوارهم باعتبارهم ذواتا فردية ، ينبغي ان يتركوا الأمر لقرار نوعي يُتخذ على نحو جماعي : بأن ينتقلوا من الشكل الطبيعي للمجتمع القائم على العمل والسيطرة الى شكل للحياة يحدده العقل الخالص وحده . أمـا الذوات الذين لايريـدون بحكم انانيتهم ان يكونوا ذواتا لأنفسهم ويكونون على استعداد لمعاملة الآخر بوصفه موضـوعا ، فينبغي عليهم جماعيا ومن اجل انفسهم بالتأكيد أن يريدوا ان تكون الأنا الأخرى ذاتا تتمتع بحقوق متساوية ونصيب متساو في العقل الكلي .

فإذا نظرنا الى مثال الحوار هذه النظرة ، فإن ملامح نظرية ذاتية مشتركة عن العقد الاجتماعي مستمدة من التراث الخصب للأفكار عن الحقوق الطبيعية تبدأ في الظهور . ومن المؤكد ان هابرماس لم يتوغل الى الحد الذي يجعله يعمل على إحياء نظرية العقد الاجتماعي[٨٢] . بل الاحرى أنه يواصل تطوير المفهوم الليبرالي عن ضمان الحريات الذاتية التي يوفِّرها النقد الصريح في المناقشة الجماهيرية والمداولة العامـة[٨٣] . وأيا كـانت التفسيرات التـاريخية ؛ فـإن عنصر الحقوق الطبيعية المستتر لاتفاق شبه ـ تعاقدي بين الذوات الحرة لاعتراف كل منهم بحرية الآخر ، وهو قرار ينظر اليه على ان الدافع إليه عقلاني ـ هذا العنصر يبدو لي قابلا

ستعيين بوضوح . وعلى وجه الدقة ، في الكلام عن «الافتراضات المضادة للواقع» .

ولما كان القرار العقلاني الذي يحبذ الاعتراف المتبادل لم يتحول الى تأسيس افتراضي أي مجتمع ، وإنما يمثل امكانية دائمة للمستقبل ، أو حتى مجرد حالة لاتتبدل هنا والآن ، تثار اسئلة معينة فيما يتعلق بالتوفيق بين هذا المجال المتميز وبين المجموعة المركبة لأشكال الحياة المحيطة . فكيف ننقل من اشكال الحياة المعطاة الى التفاعل العقلاني ؟ هنا يلجأ هابرماس الى مفهوم **منفعة** لكي يسد الفجوة . فهل يجدي هذا ؟

لكل واحد منا عدد من المصالح المختلفة التي يتبعها مباشرة في حياته العملية اليومية . وهذه المصالح لم تُعْبر من خلال مُرَشِّح الفهم الذاتي المشترك ، ولكنها معطاة فحسب . والحوار بين الذوات الحرة الذي يضمن حقوقا متساوية وامكانيات للتعبير يشكل الآن منبرا للتأمل النقدي لمثل هذه المصالح ، والنظر فيها نظرا صريحا ، ومعالجتها معالجة رضائية (أي بالتراضي بين الأطراف) . ولكن ، هل المصالح واحدة في كلتا الحالتين ؟ وماهو بالضبط التغير الذي يطرأ بالدخول في حوار عن المصالح القائمة فعلا ؟

إن أي شخص يبيِّن أنه مستعد للسماح بمناقشة مصالحه يكون قد أبعد نفسه فعلا عن التوحد معها ذلك التوحد الذي يتطلبه الفعل ، إذ يرى مصالحه منكسره في ضوء النظرة النظرية للذوات الأخرى الذين قد يكونون في سعي الى مصالح متعارضة . وربما ظهرت مصلحة جديدة ، المصلحة في الاتفاق الاجماعي . وهكذا يكون التامل قد حدث فعلا ، ووجد التعبير اللفظي عنه في الحوار . ومع ذلك ، فإن الحديث الذاتي المشترك عن المصالح الخاصة لايصل بعددون مسوغ الى تحديد **المصالح الكلية** ، وهكذا لايترك الحوار مجالا لظهور

اية سلطة معيارية تنتمي الى العقل الصحيح صحة كلية . وما توافق عليه الأطراف المشتركة في الحوار في ضوء المصالح الحالية لاينشىء من الآن فصاعدا أية التزامات بالنسبة للفاعلين جميعا .

والمصالح الفردية التي تُقْبل في الحوار بواسطة الذوات الناقدة ليست الا المصالح الممكنة ـ على اساس ذلك الاجماع ـ وليست المصالح الفعلية ، كما أنها ليست يقينا المصالح الضرورية ـ لكل إنسان . والى هذا الحد لايمكن للحوار بقواعده المكوِّنة له حتى أن يضمن الترجمة التي لابد من اجرائها دائما عندما يهبط المرء مرة اخرى من سياق الحديث الى ساحة التطبيق . فالحوار أو « فعل الاتصال » لايمتلك قوة مُلْزِمة في علاقته بالفعل الذي يستمر دون تخفيف أو تغيير على الجانب البعيد للتبادل اللغوي . وباختصار ، إن مفهوم المنفعة لايكفي في حد ذاته لكي يقيم المصالحة الملحّة بين النظرية والتطبيق . ومع ذلك ، يعرف هابرماس كيف يتصدى لهذا الاعتراض .

وهكذا نصل الى **التضمينات السياسية** للحوار . فإذا نظرنا الى مِثال هابرماس من وجهة النظر السياسية ، وجدنا صراعا بين الدافع الليبرالي وبين الدافع الأخلاقي الصارم . والنزعة التحررية liberalism كما وردت ـ على سبيل المثال ـ عند ج. س. ميل J. S. Mill [١٨٤] تمتنع عن التدخل في المجال الخاص للمصالح الفردية التي تدفع في الواقع الى الفعل . كل ما في الأمر ، أنه لابد من وضع الشروط المسبقة للتعايش العقلاني بين عدد كبير من الأفراد الأحرار فيما يتعلق بالسعي وراء مصالحهم ، على حين أن الجمهور المفكر أو التدبير المستنير يفقد تأثيره مفصِّلا التطبيق الفردي . فالمصالح التي يسعى اليها الفرد ومايراه نافعا له أمر يخصه وحده ، مادام لا يتدخل في شؤون غيره . بيد أن الغالبية العظمى لا تستطيع اصدار قرارات لها أي مضمون .

وقام هابرماس بتشخيص هذا الامتناع ، مقتفيا مثال ميل ضمن آخرين ـ بوصفه انحلالا . « وجود اتجاهين يرتبطان فيما بينهما ارتباطا جدليا يدل على انحلال في الرأي العام : وهذا الانحلال يشيع في مجالات اوسع فأوسع من المجتمع ، وفي الوقت نفسه يفقد وظيفته السياسية وهي اخضاع تلك الامور التي دخلت المجال العام لاشراف الجمهور الناقد »[٨٦] . والرد المضاد على هذا « الانحلال » معناه التنازل للرأي العام عن حق التأثير الشامل على مصالح الفرد واهتماماته في ممارسته الفردية . فثمة نوع من الارادة العقلانية الروسووية (نسبة الى جان ـ جاك روسو) أو « **الارادة العامة** » تُعْنى بأن مايثبت أنه قادر ـ في التفاعل المستنير للحوار ـ على اتاحة الفرصة لقيام اجماع ، ألا يكون مجرد المصالح الخاصة المسموح بها ، بل المصالح الشاملة التي تفرض التزامات على الجميع . وهارماس لايخفي أن « أخلاقية ذات نزعة كلية » تدور بخلده بالنسبة للمستقبل ، وهي أخلاقية سوف تبطل ذلك الطلاق الذي وقع في العصور الحديثة بين الاخلاقية الخاصة والقانون الصوري .

« ان حل الصراع (بين النزعة الكونية « للانسانية » وبين ولاءات المواطن) ... لاسبيل الى تصورها إلا إذا اختفى التقسيم الثنائي بين الاخلاقية الجوانية والاخلاقية البرانية ، وأُضْفِيَ الطابع النسبي على التعارض بين المجال الذي تحكمه الأخلاق والمجال الذي يحكمه القانون ، وارتبطت صحة جميع المعايير بالتكوين النظري لارادة أولئك الذين يعنيهم الأمر بالامكان . والأخلاق الاتصالية communicative ethie هي وحدها التي تضمن شمولية المعايير المقبولة ، والاستقلال الذاتي للذوات الفاعلة ، وذلك من خلال القابلية النظرية لاسترداد دعاوى الصحة التي تُقَدَّم بها هذه المعايير ، أي من خلال هذه الحقيقة وهي أن هذه المعايير قد تدّعي الصحة التي وافق (او قد يوافق) عليها جميع المعنيين بوصفهم مشاركين

في حديث (دون أي قهر) إذا التزموا (أو كانوا بسبيل الالتزام) في تكوين نظري للارادة . والأخلاق الاتصالية هي وحدها الشاملة (فهي عـلى خلاف الأخـلاق الصورية ، ولاتلتزم بمجال للأخلاقية الخاصة منفصل عن المعايير القانونية) · وهي وحدها التي تؤمِّن الاستقلال الذاتي (من حيث استمرارها في عملية ملاءمة الطاقة الدافعة لتتحول الى بِنْية اتصالية الفعل ، أعني غملية الاحالة الاجتماعية « بالارادة والوعي »)[٨٧]

الدائرة

وهذا الذي أرهق هابرماس نفسه كل هـذا الارهاق في الحـديث عنه هـو المـطلب ، المُسْقط في نمـوذج الحوار ، ولكنـه ينتمي من حيث ماهيتـه الى فكرة « القانون الطبيعي » ـ بأنه ينبغي على العقل أن يتخذ طابع المعيـار . وهنا لايعود الحوار مجرد منهج للاختبار النقدي لمصالح أو لمبادىء الفعل التي تنشأ اصلا في مجال قبل اتصالي للتطبيق الواقعي . فالحوار هو المكان الذي يتم فيه وضع المعايير والكشف عن المصالح نفسها . ومشكلة نقل الاجماع الحواري الى التطبيق النشط تنسلُّ بعيدا . وتبدو الفجوة القديمة بين النظرية والتطبيق وكأُنها ،ُمدَّت . فلكي تنجح المعجزة لابد من توافر شروط عدة .

أولا ، فالأطراف المشتركة في المحادثـة هم ممثلون فعلاً ـ من حيث هم كذلك ـ يحافظون على قدرتهم العينية على الفعل ولا يحْشرون بلا انقطاع أفعال التأمل الجماعية في تدفق الفعل الذي يجري على كل حال . والموقف هو أننا نفعل في الأصل ثم نتوقف للتأمل حتى يفهم أحدنا الآخر في الحوار عند نقاط الخلاف وذلك حتى نستطيع العودة الى الفعل دون تردد . وهنا يحسن بنـا أن نأخـذ الفعل والتحدث على انهما متطابقان .

وفضلا عن ذلك ، يظل المتحدثون هم الذوات الفردية بأشخاصهم ، ولا

يتحولون الى مؤسسات قانونية ومنظمات إجتماعية . وهم يحافظون على استقلالهم الذاتي التام على مستويات الحياة الاجتماعية والعملية جميعا . ومع ذلك ، فإنهم لم يعودوا يملكون بوصفهم شركاء في المحادثة ـ تلك المنطقة الواقية لاحرية الفردية التي تتطلبها الليبرالية . فهم بوصفهم ذواتاً فردية بكل عينيتهم ، وفي الوقت نفسه دون أي تغيير ، كائنات عاقلة يخضعون للقوانين الكلية للاتصال العقلاني . ومن ثم ، فإن ما يُناقش في الحوار يتصل أيضا على الفور بالفعل ، أو أن المصالح التي هي موضوعه تكون صحيحة صحة مباشرة بوصفها معايير ملزمة .

هذه الشروط لايمكن أن تُستوفى إلا اذا أعيد تفسير « الافتراضات المضادة للواقع » بوصفها شروطا واقعية مسبقة للدخول في الحوار . وتحوم المشكلة كلها حول هذا السؤال وهو : هل هذا ممكن أو مسموح به حقا ؟ فمن المغالطة أن نفكر في أن ماينبغي أن يكون من الوجهة المثالية ، على أساس أننا نسلّم باستمرار بأنه نقطة بداية ، موجود فعلا عن نحو أو آخر . ذلك أن تأسيس معايير الحوار العقلاني للتحول بالفعل الى شيء معطى في الحوار الواقعي ، أو التحويل المثالي للاطراف المشتركة في المحادثة الى ذوات تتألف ممارستهم كلها في الحادثة العقلانية ، أو حتى أن نتوقع أن كل من يكون مستعدا للمحادثة قد طرح جانبا المصالح الجزئية جميعا ـ هذه الامور كلها تنطوي على مجازفة خطيرة لطمس غير ملحوظ للحدود باسم نسخة عينية واقعية للاخلاق المثالية أو للقانون الطبيعي .

وقد اتخذ روسو وكانت اللذان كانا ضمن منابع الالهام لهذا النموذج ـ اجراءات وقائية ضد أنواع الخلط هذه . « فالارادة العامة » volonte generale ليست هي «إرادة الجميع » volonte de tons ، فإن ما يوافق عليه الجميع ليس هو في الواقع ما ينبغي أن يُراد عقلانيا . وهذا مايقوله روسو : وما يعبر عنه كانت على

النحو التالي : فمطالب القانون الأخلاقي العقلية الخالصة تظل بـالنسبة للذات التجريبية أمْرا أبديا eternal imperative ، وبالنسبة « للارادة المقدسة » لله وحده يكون ما ينبغي ايضا هو ما اتجهت اليه الارادة مباشرة . وأخيرا ، فإن شمولية الأمر المطلق يجب أن تتطور أيضا مزيدا من التـطوير لتصبـح « ميتافيـزيقا الأخلاقيات » حيث تساند المعايير القانونية المقررة ما ينبغي أن يكون من الوجهة المثالية ؛ اذ ينبغي أن نتحكم في الامكان الفعلي للنزاع بين كثـرة من الافراد لا يتحدون على نحو منسجم في « مملكة الغايات » الميتافيزيقية ـ بوسائل القهـر الخارجي . ويأمل هابـرماس في أن يتمكن من تجـاوز تلك التمييزات التقليـدية المستقرة بين الذوات التجريبية والذوات العقلانية تماما .

وفي رأيي أن هذا الاعتقاد يسير جنبا الى جنب مع سوء فهم للجدل الهيجلي فمن الممكن أن يُفْهم الجدل على انه عملية لتخطي الحدود على نحو منهجي من حيث أن التمييزات المجردة للفهم تتصالح في الوحدة العليا للعقل . والهدف هو كما سبق أن شرحناه بالتفصيل عندما عرضنا للعلاقة بين علم الظواهر وبين المنطق هو تحقيق نـظرية تكـون شاملة بصـورة منتظمـة ، وتكون قـد أصبحت متمتعـة بالاستقلال الذاتي من خلال استيعابها للتحديدات التاريخية . وهدف هابرماس هو أن يصل بواسطة الوسائل النظرية الى نقطة تقع فيما وراء النظرية حيث تقوم وحدة نهائية بين النظرية والتطبيق . وهنا نعثر على التناقض . والواقع أن الدافع وراء الحركة الهيجلية الشابة الذي يسري في النظرية النقدية بأكملها يعود الى الظهور . ومن هذه الناحية يظل هابرماس واقعا تحت سحر أسلافه ، على الرغم من كل ذلك التطوير المثمر الذي ادخله على الأفكار الأساسية لمدرسة فرانكفورت .

وقد حاول الهيجليون الشبان أن يدَّعوا لأنفسهم فعلا ذلك التفوق الذي تدين به نظرية هيجل للمنهج الجدلي ، وذلك بتطبيق التوسط الجدلي على هيجل

بدوره . فقد رأوا النظرية على انها مشتبكة مع تعارض يخلو من كل توسط ضد التطبيق بحيث كانت الخطوة التالية للتوحيد وشبكة الوقوع بالضرورة . وتكمن المفارقة في أن هذه « المتعارض » الشهير بين النظرية والتطبيق ليس في واقع الامر سوى جزء من النظرية من حيث أن كلا من الحدَّيْن يوضع في علاقة سلب احدهما للآخر : فالواحد ليس الآخر ، والعكس بالعكس . وأيا كان الأمر ، فإن النظرية نفسها هي ايضا أحد الحدين المرتبطين في تلك العلاقة . وبالتالي ، مافتىء الغموض يحيط تماما بكيف يُفْهم التوحيد الذي يعمل على إلغاء التعارض .

وهذا التوحيد لا يمكن ان يتحقق من الوجهة النظرية : وهذا الانتكاس الى الموقع الأصلي حيث كانت النظرية هي السائدة من جانب واحد ، هو الايديولوجية . كما أن التوحيد لا يتبع ذلك من الوجهة العملية ايضا للاسباب نفسها : إذ ينبغي أن تكون المسألة مسألة تطبيق يمتزج بالنظرية ، ولا يكون « برجماتيا » صِرْفا ، دون أي عنصر من الافكار . والهيجيليون الشبان يلتمسون العذر دائما في « التاريخ » الذي سيُغْنى في المستقبل بوحدة الفعل والعقل . ومع كل الاحترام الواجب للآمال التقدمية لما يقوم به التاريخ من عمل ، فإنه لم يستطيع حتى الآن أن يقنعنا بأننا نستطيع أن نعوِّل عليه وحده عندما يتعلق الأمر بالعقل وبالتطبيق الصحيح .

ويعاني توقع قيام موقف للوحدة بين النظرية والتطبيق في حالة نموذج الحوار عند هابرماس ، مثلما يعاني في حالات أسلافه من أن المنهج النظري قد امتد على نحو غامض الى ماوراء حدود النظرية . والجدل الذي ينشأ أصلا عن دور منهجي له معناه ، خليق اذا تحرر منه على هذا النحو ، أن يتحول الى أسطورة ، لا تسهم أي اسهام في تحسين المعرفة أو حتى في حياة أفضل . فهو غامض وخطير . وتلك المناظرة الملحة عن العلاقة بين النظرية والتطبيق تجد نفسها على أرض أشد

صلابة عندما يُعْطى اهتمام أوثق مرة اخرى للاستبصار الذي كان واحـدا من إنجازات الفلسفة المبكرة ، حينما بدأت لأول مرة تُعْنى صراحة بالمسائل العملية . ومنذ أن « أخترع » أرسطو « **الفلسفة العملية** » philosophia practica ، أصبح من الممنوع مزج هذا الفرع بالمعرفة النظرية ، إذ أن موضوع كل منهما ينبغي الاحـاطة به بلغـة البناء المتميـز لكل منهمـا ، وهذا يقتضي تغييـرا في التنـاول الفلسفي .

هذه التفرقة القديمة لاتنشأ عن أيـة نزوة عشـوائية تسـربت الى أعماق القانون الاسكلائي ، واصبحت في نهاية الامر ، مفتقرة الى التنوير النقدي . بل إن التأسيس الخاص للفلسفة العملية قد نتج عن تأمل نقدي لذلك المزيج اللا متميز من « **اللوجوس** » و « **الخُلُق** » ethos عند افلاطون . وإبراز هذه الخلفية بصورة عصرية يجعل من الايسر علينا بكل تأكيد أن نفهم الاسهامات الحديثة للفلسفة العملية التي سننظر فيها الآن .

فلسفة التطبيق

يكاد عنوان فرع الفلسفة الذي نُعْنى به الآن والذي أصبح طبيعيا في اللغة الألمانية أن نترجمه الى الانجليزية دون أن نخلق نوعاً من سوء التفاهم . فعبارة praktische philosophie (الفلسفة العملية) هي ترجمة للعنوان اللاتيني "philo- sophia practica" الذي ترجع أصوله الى التراث الأرسطي . وكان هذا التعبير منذ «كانت»[٨٨] جزءاً من المفردات الفلسفية العامة. والمقصود به هو فلسفة المسـائل العملية باوسع معانيها ، وليس محاولة لجعل الفلسفة ـ بمـا هي كذلك ـ عملية فالمسألة تتعلق إذن بالنظرية الفلسفية ، وإن تكن نظرية من نوع خاص فهي لا ترمي الى « تطبيق » الحكمة الفلسفية على الحياة بصورة أو بأخرى ، على

النحو الذي يطلبه باستمرار الفهم البرجماتي اليومي عندما يشكو من عقم التفكير النظري البحت ، أو على النحو الذي يصبو اليه المصلحون السذَّج الذين يحسبون مواقفهم المحبَّة للبشر أفعالا حقيقية .

ز سؤال الذي يثار على الفور هو لماذا تحرص فلسفة معينة بما هو عملي بمعناه الواسع كل هذا الحرص على تأكيد أنها هي نفسها مجرد نظرية . والاجابة على هذا السؤال يمكن أن توجد فعلا عند أصل الفلسفة العملية philosophia practica . فقد فصل ارسطو هذا الجزء الخاص داخل نطاق الموضوعات الفلسفية كلها على اساس حجة تبدو لي انها لاتقل صحة حتى الآن [٨٩] . فلابد للفلسفة التي تعمد الى تطبيق نفسها على المسائل العملية أن تحسب حسابا للبناء الخاص لموضوعها . وكل ما يتعلق بالتطبيق لا يفي أبدا بمعايير الكمال والضبط نفسها التي تستخدمها العلوم النظرية البحتة . وكل ماهو عملي يتضمن مشكلة العينية التي تتحدى في نهاية الأمر كل تحليل نظري . ولا تستطيع النظريات إلا تقديم عموميات فحسب : أما الفعل فيحدث هنا والآن . وكل من لايرى هذا يفشل في انصاف موضوعه ويستبدل بالتطبيق هيكلا نظريا ، أو اسقاطا مثاليا .

وهكذا ، إذا كان لابد للتطبيق أن يصبح موضوعا للنظرية ، فينبغي ان تحترس النظرية عندئذ من أن تصبح انتهاكا عشوائيا لمجال التطبيق . ومن القواعد المنهجية الأساسية للفلسفة أن تحترم البناء الخاص لجميع الموضوعات العملية . وهذا معناه ـ على كل حال ـ المحافظة على الحد الفاصل بين النظرية والتطبيق . ونظرية ما هو عملي تلتزم العدل إزاء مهمتها اذا ظلت واعية بأنها نظرية وإنه على جانبها البعيد يبدأ التطبيق الذي ينبغي حمايته ضد التلاعب أو إحلال نظرية مكانه .

وقد حرص ارسطو على تطوير هذه القاعدة المنهجية اثناء خلافه مع افلاطون

الذي سمح عمدا بأن تتطابق المعرفة الصحيحة مع الفعل الصحيح . وقد كان التطبيق في نظر أفلاطون مسألة تتعلق بالنظرية الخالصة الى درجة أن العلم الأعلى الذي هو الفلسفة - يبدو وحده الشيء الوحيد الذي له قيمة بالنسبة لحكم الدولة الحقيقي . والمنازعات القديمة حول الملك - الفيلسوف تمثل في هذا الصدد الظاهر الخارجي لمجموعة من المشكلات التي يتوغل بحثها التفصيلي الى أبعد من ذلك كثيرا والقاعدة المنهجية التي توصي بفلسفة مناسبة للتطبيق تمتلك فعْلية لا ريب فيها ، إذا وضع المرء نصب عينيه المحاولة التي ما فتئت تزداد في العصر الحديث لتغطية مسائل الحياة والسياسة جميعا بنظريات أكثر وأكثر إكتمالا وتمايزا . والوجود الذهني للفرد ، وأشكال الحديث الذاتية المشتركة، ومجالات التنظيم الاجتماعي جميعا ، وتنمية الاقتصاد ، وحركة التاريخ قُدما الى الأمام - لكل جانب من جوانب التطبيق هذه يوجد علم ، ولا شيء يفلت من الاحاطة الشاملة للنظرية .

بل يسود اعتقاد شائع عميق الجذور بأن جميع المشكلات العملية تنتظر المعالجة العملية في نهاية المطاف ، وبأنها تُحَلّ بغتة ؛ أو تصبح قابلة للحل أخيرا ، على كل حال - في اللحظة التي يقوم علم خاص بتطبيق نفسه عليها . وفي هذا **التوغل العلمي** للحياة الانسانية والاجتماعية جميعا ، بلغت سيطرة النظرية على التطبيق التي اخذت تنمو طيلة هذا الوقت - أوان نضجها . ويكاد يبدو في بعض الاحيان وكأن التطبيق لم يكن سوى مجرد تعبير عن الحيرة إزاء الحالة المؤسفة وإن أمكن التغلب عليها بسرعة - للنظرية التي لم تكتمل بعد . فأن يستسلم المرء للتطبيق معناه أن يتحسرف دون أن يهتدي بنظرية كاملة . وهذا الانطباع بإن هناك كفاءات نظرية شاملة بحيث لا تفسح مجالا للتطبيق لاينشأ فحسب نتيجة للايديولوجيات المتوفرة بالجملة في عصرنا . بل انها تستقر ايضا

استقرارا وطيدا في أبعاد اصغر من ذلك لحياتنا اليومية حيث يكون التنبؤ ، واليقين النظري والبدائل التقنية عن الفعل هي القاعدة أكثر فأكثر . وهكذا نرى أن الوعي المتصاعد بالبناء الخاص الذي نسميه التطبيق ليس موضوعا فلسفيا ذات زبـ بحال من الأحوال .

وقد يتوارد على الذهن خاطر آخر في ضوء تعريفنا الأصلي. فإذا كانت فلسفة العملي تمس الفعل ، فلماذا لا تسمى ببساطة « أخلاقا » ethics ؟ وهذه الريبة نفسها توحي بأن الموضوعات المذكورة آنفا تنتمي الى المجال الأخلاقي ، ومن ثمّ فإن الرجوع الى المصطلح العتيق « الفلسفة العملية » يُحدث خلطا لاضرورة له . وهذا الاعتراض يمكن الرد عليه بالاشارة الى عملية التمدد والانكماش في الاهتمام الفلسفي بالمسائل العملية خلال القرون الاخيرة . فلم تعد الأخلاق نظرية للتطبيق الاجتماعي بمعنى فلسفة الأخلاقيات القديمة ، ولكنها اقتصرت على سؤال واحد : ماذا عليّ أن أفعل ؟ وهكذا أصبحت الأخلاق هي **الأخلاقية الفردية** . individual morality

إما الاطار الاجتماعي للفعل الفردي ، والأشكال المتطورة تاريخيا للحياة والمؤسسات ، فقد تلاشتْ في الخلفية . واصبح الانتقال من الاخلاق الشخصية الى القانون الأخلاقي أمرا عسيرا بعد أن تميزت الفلسفة والتشريع احدهما عن الأخر بوصفهما فرعين مستقلين من فروع العلم . والمسألة شبيهة بالرابطة بين الفعل الفردي والظروف الاقتصادية للمجتمع ، لا من حيث الاطار المفهوم لحياة الفرد فحسب ، بل في النظام الاقتصادي العالمي للعصر الحاضر ايضـا . وهنا أيضا جعل الاستقلال التزايد الذي تتمتع به فروع العلم ـ جعل من المؤكد أن تكون العلاقات الفعلية القائمة قد انفصمت . وضرر التخصص أوضح ما يكون في حالة السياسة ، فهي التي اعتادت منذ عصر أفلاطون وأرسطو ان تكون المجد

الذي يتوج هامة النظرية الفلسفية للتطبيق في حين انه لا توجد نظرية فلسفية في الوقت الحاضر مقبولة في السياسة في حقيقة الأمر . فهذا الموضوع يعاني الآن ازمة نظرية[٩٠] . وطوفان المؤلفات المتدفق في العلم السياسي لايمكن أن يخفي الافتقار الى المفاهيم الجوهرية . فقد احتلت مكانها تشكيلة بديلة غامضة من تاريخ الأفكار ، وعلم الاجتماع ، وعلم السكان ، وسيكلوجية الجماعات ، والقانون الدستوري ، والدراسة المقارنة للمؤسسات .... الخ .

وكانت فلسفة « العملي » تضم في الأصل هذه المجالات جميعا التي تتصل ويم الفعل وتوجيهه[٩١] . وكانت العادات واشكال الحياة الاجتماعية و الاقتصاد ، ومؤسسات القانون والسياسة ، تنتمي جميعا بعضها الى البعض الآخر . ونتيجة للعمليات الحديثة في إفراد موضوع البحث وعزله ، لم يتبق من هذا كله سوى الأخلاق التي تصف القواعد لأفعال الأفراد أو تقوم بتطوير مبادىء تقويمهم . فالاختزال العنيف لمجال ـ الموضوع جليٌّ بيّن . والمسائل التي انفصلت عن الفلسفة رويدا رويدا ، حتى لم تتبقَّ سوى الأخلاق الفردية ، قد أُدخلت تحت جناح فروع العلم المتخصصة وساعد هذا بكل تأكيد في أن يجعلها أكثر عملية من حيث التفاصيل en detail . بيد أنها سمحت للثغرات النظرية بالانفتاح مما عجّل بتطوير ما يسمى « بالفروع الواصلة liking disciplines » دون أن تجعل من الوحدة التي انشأها الفهم الفلسفي والتي تلاشت الآن ـ شيئا سطحيا حقا . ذلك ان المعالجة العلمية المنعزلة للجوانب الجزئية المنفصلة تفتقر تماما للتوجيه، وتؤدّي الى تحولات في الاهتمام مع تغير المنظور ، وما كان ثانوياً، يصبح الاهتمام الرئيسي ، أو ما كان مركزيا ينتقل الى محيط الدائرة .

مهمات قديمة وجديدة

لاينبغي أن يكون وصف الموقف النظري العام في ميدان التطبيق موضع

نزاع على أي نحو حاسم . ذلك أن الشكوى من الافتقار الى الوحدة بين الموضوعات المختلفة هو على الأقل من الموضوعات القلائل المشتركة التي توحِّد عَرَضاً - بين الاصوات المتفرقة في نوع من الانسجام . ولقد ظل من المحال ردحا من الزمن ان يرى من يسي سيواصل المضي في الاتجاه النظري وكيف ستبدو الخطوط الرئيسية في تصور موحد . ولم تبدأ الفلسفة في تذكر واجبها الذي اهملته طويلا إلا في زمن حديث نسبيا . فقد تضع تحت العنوان القديم لـ « فلسفة التطبيق » المشكلات *التي* لا محيد عنها في النظرة الشاملة ، وإن لم يوجد بالنسبة لها كفاءة متخصصة . ومن المؤكد أن الأمر سيكون شبه بإثارة الآمال الزائفة إذا لم يُعَدُّ التجديد الخاص بالنظرة الموحدة التي يقف وراءها تراث طويل -حلاًّ في حد ذاته لمشكلاتنا المعاصرة ! ومن حسن الحظ ، أن الفلسفة أصبحت كثيرة التشكك في دعاواها الخاصة سعيا وراء مثل هذه الاحلام . وتجديد موضوع الوحدة القديم[٩٢] ، لايقدم سوى إطار للتعاون النظري على أساس المعرفة التي اصبحت متاحة الآن في فروع العلم المتخصصة .

وللإهابة بتراث فلسفة التطبيق تاريخ سابق يمكن أن نعرضه هنا بايجاز على سبيل التوضيح . هذا التراث يبدأ بهيجل الذي اشتغل منذ أن قام بدراساته السياسية واللاهوتية في شبابه - بمشكلة التوفيق بين المطالب الأخلاقية للعقل الخالص والواقع التاريخي للحياة الاجتماعية . وكان الأمر الاخلاقي الذي توصل اليه كانت قد دفع بالطابع الفردي للأخلاق الى حدوده القصوى . فلا شيء في السماء أو في الارض يمكن أن يعد خيرا بالمعنى العملي الا « الارادة الخيِّرة »[٩٣] . فهذه الارادة الخيرة هي الاستعداد الذاتي الخاص للفعل الذي يسبق الاشتباك مع العالم ذلك الاشتباك يقتضيه الاداء الفعلي للفعل ، وبالتجريد عن كل الشروط التجريبية المحيطية . وترجع نزعة كانت الاخلاقية

الصورية والتزمتية rigoris التي نتجت عن منهجه ـ الى اسباب يمكن أن تلتمس في الهياكل المذهبية لفلسفته النقدية ، وبخاصة في الانتقال من الجزء النظري الى الجزء العملي ، الذي لا داعي للاهتمام به هنا على كل حال . بيد أن هيجل ونقاد كانت اللاحقين جميعا ظلوا مستنكرين أن يكون العقل العملي محجماً عن الاشتباك في واقع الذاتية المشتركة ، والحياة التاريخية. وبالتالي كان لابد من إثراء الأمر المطلق بالبعد الاجتماعي والتطبيق التاريخي. وعلى هذا النحو استنبط هيجل الحاجة الى التوفيق بين اخلاق كانت عن الذاتية العقلانية وبين أفكار افلاطون وارسطو عن **المدينة** polis . وقد تحقق هذا التوفيق في سياق الاعتبارات التاريخية التي جعلت من المعقول فقدان الوحدة الطبيعية لما هو سياسي في الانسحاب المنتظم الى الذاتية المجُردة .

وتستجيب **فلسفة القانون** عند هيجل لهذا البرنامج من حيث أنها تسمح للمبدأ الحديث عن الذاتية بأن يحقق نفسه في مؤسسات من النوع الاجتماعي والقانوني والسياسي بطريقة عكسية بحيث لاتقف الأشكال العينية للتطبيق الاجتماعي في تعارض مع الذات التي تتعرف على نفسها فيها . والدولة التي تتولد عن العقل تكون أكثر من يوثوبيا ، إذ تلتقي بالاتجاهات التاريخية الحقيقية . والعقل العمل هو « العقل » في التاريخ ، والتاريخ يهدف الى الشكل العقلاني لتنظيم الدولة ـ هذه هي تعاليم هيجل .

وقد فُسِّرت في القانون على الفور أكثر التوليفات synthesis دلالة في الفكر السياسي والاخلاقي في العالمين القديم والحديث على السواء . ولأن نتيجة النهاية تنطوي على الاقتناع ، فقد ظلت المقدمات المثالية موضع نزاع . وتلك المعارضة الحماسية التي واجهتها فلسفة القانون منذ البداية لم تحفزها الطريقة التي وضعت بها المشكلة بقدر ماكانت موجهة ضد الحل المقترح . وابتداء من

الهيجيليين الشبان ، مروراً بماركس ، حتى نصل الى المناظرات التي تدور في القرن العشرين[٩٥] . تركَّز النزاع على السؤال عما اذا كان الفكر الفلسفي كافياً للاحاطة بالواقع الاجتماعي وتشكيله في اقصى مداه وجوهره ، أم أن في هذه المحاولة يتربص تجاوز الحدود hubris الخطر للنظر العقلي او يكون البديل تمجيدا ايديولوجيا للأوضاع القائمة . أما الشيء الذي لا يتعرض للنزاع فهو من ناحية اخرى - أن مهمة الفلسفة هي تقديم نظرية شاملة كافية عن الواقع الاجتماعي . وعلى هذه النقطة إتفق نقاد هيجل المنتمون لليسار السياسي مع الهيجيليين المحافظين الذين يعلنون ولاءهم للدولة ، مادام هذا النزاع قد نشب في النصف الاول من القرن التاسع عشر .

وكان المصير الدرامي للذي لقيته فلسفة هيجل الاجتماعية وفلسفة التاريخ في الصراعات الايديولوجية التي شهدها قرننا بين الفاشية والماركسية قد دفع المفكرين العقلاء بعد الحرب العالمية الثانية الى الارتداد الى النظرية التقليدية عن القانون الطبيعي . فمن وراء ظهر هيجل المتنازع عليه ، ظهرت مرة اخرى شخصية الاب الموثوق به ، وأعني به أرسطو . وفي بعض الأحيان - وهذا مسألة لاينبغي اغفالها - كان لهذا الانشغال المتزايد بأرسطو[٩٦] صلة خفية باتجاهات ما بعد الحرب نحو إصلاح محافظ . ومنذ ذلك الحين ، تغيرت بالطبع روح العصر تغيرا ملحوظا ، وأصبح تصور فلسفة شاملة للتطبيق يفيد الآن بوصفه نقطة تتقاطع عندها مجموعة من المحاولات المتباينة لاقامة اتصالات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية المتخصصة تخصصا رفيعا - من وجهات نظر مختلفة وبلغة الروابط بين مختلف التخصصات .

الانثروبولوجيا (علم الانسان) وعلم الاجتماع

من الطبيعي أن تؤثر العلوم الاجتماعية من حيث أنها لم تسد كل منافذ الاتصال

بالفلسفة ومن حيث أنها أحلت محل صياغة المفهوم جمع البيانات data-collection ـ من الطبيعي أن تؤثر تأثيرا كبيرا على فلسفة التطبيق . وقد ناقشنا فيما سبق الحضور الهائل لماكس فيبر الذي امتد مباشرة الى المناظرات المعاصرة عن نظريه العلم . وهناك المزيد الذي سيقال عن دوره الرائد في تطوير نظرية الفعل . غير أن هناك مؤلفا آخر لعب دورا أقل محورية من فيبر في تطوير موضوعه ، ولكنه خليق بأكثر من الالتفات العابر . هذا المؤلف هو آرنولد جيهلين Arnold gehlen الذي أخذ بعض الايحاءات من الفلسفة المثالية الالمانية ومزجها بأبحاث انثروبولوجية واثنولوجية ethn ological (علم السلالات) عززها أخيرا بمقولات نظرية النُسُق الوظيفية التي أقامها تالكوت بارسونز talcott parsons على أسس فيبرية (نسبة الى فيبر) ومن العسير تصنيف العمل الذي قام به جيهلن[٩٧] ، فهو متمكن من الفلسفة بحيث لايمكن تصوره باحثا ميدانيا في الانثولوجيا (علم السلاسلات) ، كما انه ضليع في علم الانسان (الانثروبولوجيا) بحيث لا يمكن أن يقنع بالأوصاف السوسيولوجية . وأيا كان الأمر ، فإن النظريات التي لايمكن ان تندرج تحت التقسيم المعتاد للموضوعات هي في معظم الأحيان النظريات المثمرة عقليا ، وهي التي تصبح قادرة على الامتداد .

ويختار جيهلن نقطة انطلاقه من الرأي العام الذي يمثله فشته تمثيلا فذا في الفلسفة الكلاسيكية وهو آن ماهية الانسان هي **التطبيق** القصدي وليست وجهة نظر تأملية مجردة للوعي . وفي كتاب مبكر له يقول :

« إن تحليل الموقف العيني المعطى ـ أي السؤال الضروري للانسان الناضج المفكر : من أنا ، وفي اية ظروف وملابسات أعيش ـ هذه هي نقطة البداية ، وهذا الموقف هو الوضع العيني الحقيقي الذي أجد فيه نفسي ، مع تلك التعينات العرضية ، معايشا اولئك الآخرين ، في ظروف معينة للحياة ، مصطنعة نوعا ما ،

وفي دولة ، وبين شعب ، وبمهنة وأملاك ، وبتلك المهارات ، كاللغة وخلافه.وهذا التحليل للموقف الذي يجد المفكر نفسه فيه يعطينا « الفلسفة الأولى » prima philosophia ، العلم الفلسفي الأوّلي الذي ننوي أن نسميه **الانثروبولوجيا** الفلسفية ، حتى يكون له اسم . وهذا التأمل تاريخي منذ البداية وعلى نحو لا إكراه فيه ، من حيث أن ظروف الحياة التي أجد فيها نفسي قد تطورت فعلا دون معونتي ؛ ومن حيث أنني أجد وجودي معتمدا ومرتبطا بظروف تاريخية لا تحصى ، والتي نسمي مجموعها بالثقافة ، ويثار السؤال عن ماهية الانسان بوصفه كائنا اجتماعيا قابلا للتميز على هذا النحو او ذاك ، قادرا على أن يوجه حياته على أساس طبيعة تحولت في اتجاهات محددة معينة ، والى ماهيته بوصفه كائنا بشريا تنتمي حقائق محددة مثل الأسرة ، والدولة ، والتراث ، والعمل ، والتقنية ، وماشاكل ذلك(٩٨) .

والخطوط الاجمالية الرئيسية للانثروبولوجيا التي فصّلها جيهلن فيما بعد في كتابه الرئيسي der mensch seine Natur und seine stellung in der welt(٩٩) يمكن أن نتعرف عليها هنا . فالانسان بطبيعته **فاعل** agent ومن حيث هو كذلك ، لا يتعين ميتافيزيقيا أو بيولوجيا تعينا تاما : فهو الذي يحدد ماهيته الخاصة من حيث انه يصنع نفسه على ما هو عليه . هذا الانفتاح هو الذي يميزه عن الحيوانات المقيدة الى غريزتها ، ومن ثم عليه أن يواجه امكانية التحقق الذاتي والخطر الذي يهدده من العالم الخارجي . والعالم الخارجي يضغط على الانسان باستمرار بوصفه تحديا ، وتجربة الانسان الأولى عنه هي أنه « عبء » . ونتيجة لوجوده غير المتعين هذا ، لابد للانسان أن يذود عن نفسه خطر الانسياق وراء الغضب أو الجاذبية من العالم الخارجي . ومجموع الانجازات التي ينتجها الانسان في ممارسة نشاطه العملي لتأمين وجوده ازاء هذا العبء هو مايسمى **ثقافة** . وهكذا يجد جيهلن اجابة

في الانثروبولوجيا الثقافية على الأسئلة التي أثارتها فلسفة الوجود ، ولكنها أي فلسفة الوجود حولتها الى مناشدة لاحياء الأنطولوجيا (علم الوجود) ، كما هو الحال عند هيدجر .

وتنشىء الحضارة - في رأي جيهلن - عالما ثانيا من الموضوعية المصطنعة على هيئة **مؤسسات** . فاللغة ، والروابط الأسرية[100] ، والقواعد الاجتماعية ، والعادات ، وتكوين التقاليد ، والعمل ، والتقنية - كلها تمثل في المنظور الانثروبولوجي مؤسسات متدرجة تعمل على « تثبيت » طبيعة الانسان اللامتعينة اساسا . ذلك أن طبيعة الانسان تجعل منتجات الحضارة المصطنعة أمرا ضروريا . وعلى هذا النحو تصبح جميع الأشكال الظاهرية في العالم الانساني والاجتماعي والتاريخي معقولة من مصدر واحد . ويعمل الاساس الأنثروبولوجي للحضارة على اضفاء الطابع النسبي - بوصفه نتيجة اخرى - على التقويم المسرف الشائع للتاريخ . ومهما يكن من أمر ، فإن التاريخ يحدث بلا انقطاع كثيرا من التغيرات ، ولا تتغير معه ماهية الكائنات البشرية إلا قليلا . وآمال التقدم التي تتنبأ في المستقبل بانسانية جديدة تماما أو مختلفة كل الاختلاف ، تبدو الضرورة عرضة للشك .

والأمل في التغير خلال مسيرة التاريخ ، ومداعبة امكانية احداث تحول جذري ، يرجعان في الواقع الى فقدان للجوهر والاتجاه ، بحيث يؤدي هذا الى حالة من التشكك في نفوس اولئك الذين يدركون ذلك . ومن هذا الموقف المحافظ ، وضع جيهلن تشخيصا ثاقب النظر للمدينة الحديثة . فقد واصل « **نقد الحضارة** » معارضا النسخة الروسووية الشائعة ببكائياتها على فقدان النزوع الطبيعي في الحضارة . وبدلا من ذلك لفت الانظار الى عمليات حضارية أشد تعقيدا تقوم بتحويل فقدان التراث الى متعة جمالية ، وتلعب لعبة جوفاء مع البدائل التي حلت

محل الأشياء الطبيعية وشعاره الاستفزازي « العودة الى الحضارة ! » عارضه هابرماس معارضة بارعة باسم التقدم والتنوير . وقد يبدو هذا بالطبع بالنسبة للأغراب على أنه جزء من « **مشاجرات الألمان** » المميزة .

وقد تطورت انثروبولوجيا جيهلن بكثير من الاجتهاد والعناية في الاتجاه السوسيولوجي المتخصص في مؤلفات نيكلاس لومان Niklas luhmann اذ ترجم لومان فكرة « العبء » الذي يفرضه العالم الخارجي أو انجازات الاستقرار الحضاري على كاهل الانسان ـ الى طرائق شكلية تماما للتعبير عن نظرية للتحكم الذاتي (سيبيرنيطيقه) في النُسُق systems- theory وعلى هذا النحو يرفع نموذجا أساسيا مجردا لعلاقة النَّسق بيئته . وهذه العلاقة تُحدَّد على نحو تتنم معه البيئة تعقيدا متزايدا للنسق ، ويعمل النسق على تثبيت نفسه ضد الضغط الخارجي بالتقليل من هذا التعقيد . ونموذج علاقة النسَق ـ بالبيئة التي لا تثبت وانما يعاد تأسيسها باستمرار وبصورة نشطة ـ هذا النموذج يرتبط عند لومان بجهاز المقولات الذي انشأه علم الاجتماع الوظيفي كما وضعه بارسونز . والتقليل من شأن التعقيد الضاغط او إعادة تشغيله بلغة تفسير المعنى بواسطة نسق قائم ذاتي الصيانة يتلاءم ملاءمة حسنة بوجه خاص مع الطرائق الوظيفية للفكر .

ومن الممكن تحت عنوان « الوظيفة » العام أن نقيم العلاقات الصورية بين جميع المعطيات الممكنة على نحو يمكن معه اغفال الاختلافات المادية بين الحدود terms . ومادام من الممكن صياغة الوظائف على أي وجه يختاره المرء ، فإن نقاط العلاقة يمكن أن تستبدل احداها بالأخرى . وقد كان لومان مفتونا بما نتج من قابلية غير محدودة لتطبيق هذا النموذج الذي اختبره بالنسبة للأشكال الاجتماعية من التنظيم بأنواعه جميعاً : للبيروقراطية والقانون ، لتشكيل الوعي والايديولوجية ، وللمؤسسات الاقتصادية والعلمية ، وللفعل الفردي ،

وللمجتمعات بأكملها . وهذه المرونة المبهرة في تطبيق نموذج اختزال التعقيد في العلاقة الوظيفية بين النسق والبيئة تجنح احيانا الى فراغ ، ولكنها تؤدي في كثير من الميـادين الى استبصارات ذكيـة(١٠٣) . وهكذا أمَدَّ لومان مجمـوعـة العلوم الاجتماعية كلها بحافز جديد .

ولهذا لايبدو من غير المعقول أن نتوقع أن تقوم المناهج المعقدة التي اتبعتها نظرية ـ النُّسق الوظيفية أخيرا بمفتاح للظواهر الاجتماعية جميعا . وقد بحث علم الاجتماع الكلاسيكي من فيبر الى بارسونز عن مثل هذا المفتاح . حتى بدأ علم الاجتماع ينقسم الى فروع منفصلة لا حصر لها . والحلم بوضع نظريـة شاملة محددة للظاهرة الاجتماعية يجعل لومان قريبا اشـد القرب من التقـدم بدعـاوى فلسفية يبدو انه يتخذ فيها تصور هوسرل الشامل المُحْكم منهجيا لعلم الظواهر مثالا له في نواحٍ معينة . وفي مناظرة عنيفة مع هابرماس(١٠٤) ، كانت لها اصداء واسعة النطاق سواء في العلوم الاجتماعية أو في الفلسفة تعـرض الحلم لنكسة مزعجة . وكان هـجوم هابرماس الرئيس يقتفي الخط القديم للتفرقة بين النظرية « النقدية » والنظرية التقليدية(١٠٥) . أما نظرية لومان الشاملة عن النسق فتبدو كأنها نسخة للايديولوجيات القديمة التي كانت تَعِد ـ في اتساق ـ بمعلومات عن الواقع بأكمله ، وحين تفعل ذلك كانت تنسى حدودهـا الخاصـة واشتباكهـا مع الوضع القائم .

كتب هابرماس قائلا :

« إن مشكلات النظرية وحلولها هي دائما مشكلات وحلول المجتمع الذي تنتمي اليه موضوعيا .. ووراء محاولة تبرير اختزال تعقيد العالم بوصفها نقطة الاشارة العليا للنزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية ـ وراء هذه المحاولة يتوارى الالتزام غير المُعْلن للنظرية بوسائل لوضع الاسئلة التي تتمشى مع بناء السيطرة ،

للدفاع عن الحالة القائمة للأمور حتى تحافظ على بقائها .. وعلى هذا النحو تحفظ النظرية للاستعمال التكنوقراطي .. أما سوء الاستعمال الثوري فأمر مستبعد

ويرد ... ان بأن يصف بشيء من الجفاف النموذج البديل للحوار المثالي الذي قدّمه هابرماس بوصفه مَثَلا للنقد الموجَّه عقليا الى السيطرة - يصفه بأنه غير فعال وبعيد عن الواقع الاجتماعي[١١] . « أنا لا أرى كيف يمكن أن يتغير أي شيء جوهري في العلاقات الحيوية بين الناس ، أو كيف يشكِّل الناس أنفسهم ؟ لأن شخصا يناقش حقبقة التبرير المعطى لأهمية الطبقة الحاكمة أو لأي شخص آخر ، ويصل الى اجماع عقلاني » . ومابرح النزاع بين النظرية النقدية ونظرية - النسق قائما لم ينته بعد . فليس من قبيل المصادفة ان بؤرة النظرية تكمن في التفسير الصحيح **للفعل الانساني** . هذه الحقيقة تصنع حلقة وصل مباشرة مع مجموعة متشابكة من المشكلات تنتقل شيئا فشيئا الى مركز الصدارة في مناقشة فلسفة التطبيق . ومن المؤكد أن الأشياء هنا في حالة من السيولة التامة ، بحيث يصبح من المحال أن نشير الى أية معرفة مؤكدة أو مقبولة بوجه عام[١٨] .

نظرية الفعل

أخذ علم الاجتماع يهتم - منذ فيبر - بالفعل بوصفه واحدا من أهم مفاهيمه الرئيسية ، على حين بدأت الفلسفة تكتفي بتأمله فيما بعد في سياق فلسفة التطبيق المعاصرة . ويجدر بالذكر أن نتساءل الآن : كيف لم تنل هذه المقولة الأساسية في الاخلاق والسياسة إلا هذا الحظ الضئيل من الالتفات طيلة هذا الزمن . فبعد أن وضع أرسطو الخطوط الاجمالية للبدايات الأولى لنظرية عن الفعل ، لم تعد الفلسفة إلا لماما لهذا الموضوع .

وقد اكتفت الفلسفة الحديثة ابتداء من هوبز ، وخلال التجربتين حتى أدركتْ « كانت » بمماثلة مع العلية الطبيعية . فكان من غير المشكوك فيه أن الفعل نوع خاص من الحركة الجسمية ، التي يمكن تفسيرها على النحو نفسه الذي تُفَسَّر به العمليات التي تجري في العالم الموضوعي . وشطر كبير من النظرية المسماة بالفعل التحليلي يتقدم حتى يومنا الحاضر على أساس هذا الافتراض(١٠٩) ، الذي حُفِظ بمنجاة من تساؤل آخر ، لأن التفسيرات الأخرى كانت تبدو غير قابلة للتصور : وعلى أية حال ، فإن تفسير الفعل على أساس مماثلة مع السببية الطبيعية أمر جليٌ بذاته ما دام النموذج السائد في العلم الحديث يوحي بهذه الطريقة في التفكير .

وقد بدأ علم الاجتماع الكلاسيكي عند فيبر بشكوك حول الصحة غير المقيدة لأنواع التفسير المعطاة في العلوم الطبيعية . ويُعرِّف « علم الاجتماع التفسيري » القائم على مقولة للفعل بوصفه أعم شكل لتحديد الموضوعات السوسيولوجية ـ يعرِّف الفعل بوصفه نشاطا ، ينطوي أداؤه على معنى ، ومن ثم ينبغي أن يُفَسَّر تفسيرا له معناه . ومفهوم المعنى يشكّل ـ يقينا ـ حصنا منيعا ضد أي تشويه موضوعي لهيكل الفعل بيد أنه هو نفسه قابل للتفسير على انحاء شتى . وهذا ماتؤكده المناقشة المتصلة للفعل الدال ابتداء من شوتس Schütz حتى هابرماس ولومان .

ويبدو لي من أخطاء هذه المناقشة أنها حَوَّلت الاهتمام النظري كله الى مفهوم المعنى . فـ « المعنى » يمكن تفسيره فينومينولوجيا (ظاهريا) ، أو تأويليا ، أو لغويا ، أو وظيفيا ، دون أن يُلْقي الضوء من تلقاء ذاته على البنية الأصلية للفعل . والنزاع بين هابرماس ولومان الذي اشرنا اليه من قورنا هو نفسه مثل بارز على الطريقة التي يدور بها النزاع حول مفهوم المعنى ، وإن يكن الحديث كله حول

نظرية الفعل . ونتبين هذه الحقيقة وهي أن نظرية الفعل قد أُثقلت بتفسيرات المعنى في الاتجاه الذي يرمي الى احلال التراكيب المرتبطة بالمعنى مثل « الحوار المثالي » أو اختزال التعقيد »[110] محل التطبيق . والافتراق غير الملحوظ عن بنية التطبيق تحت راية المعنى ، لا يختلف في نهاية المطاف عن مماثلة الفعل والسببية الطبيعية التي كان اللجوء الى المعنى القابل للتفسير يرمى بالضبط الى تصحيحها . وفي كلتا الحالتين تنشأ التصورات الخاطئة . فكيف يمكن تجنبها ؟

ثمة خطأ مماثل ينطوي عليه كلٌ من التركيز على المعنى والمماثلة مع السببية الطبيعية . ففي كلتا الحالتين يرغم الفعل منذ البداية على الدخول في منظور الملاحظة الخارجية . وما هو قابل للمشاهدة من الموقف الخارجي للمشاهد الذي لايفعل شيئا هو نفسه يبدو على أنه الماهية الحقيقية للفعل . وهكذا لا يشاهد المرء سوى الحركات الجسمية ، ويطالب بتفسير سببي . أو قد يتوغل الى ما وراء ذلك ، ويبحث عن العناصر الدالة في الفعل الذي يمكن أن يُفْهم في إطار الاتصال الذاتي المشترك . والتفسير السببي بالطريقة السلوكية ، وتفسير المعنى الكامن في الفعل هما تحديدان للتطبيق يترتبان على موقف الملاحظ . ولأن هذا الأمر يبدو لنا طبيعيا جداً ، فإن ذلك التشويه المستمر للمنظور لايسترعي أي التفات .

والبنية الحقيقية للفعل ينبغي أن تتحدد ـ من ناحية اخرى ـ من النشاط نفسه ، أعني « من الداخل » . ومن ثم ، أقترح تعريف الأفعال على أنها إنجازات (Vollzug)[111] وتعريفها على هذا النحو يبين لنا هذه الحقيقة وهي انها تضع وجودها بنفسها وانها تقوم بتنظيمه في بُعْد الامتداد الزمني . وإنجاز شيء ما هو تحقق كل ما يرمي اليه فعل من الأفعال . فهو يبدأ ، ويستمر ، وينتهي لا لسبب إلا لتحقيق هذا الفعل الخاص . والانجاز هو إتمام « مامن أجله .. » في أي نشاط عيني . وقد أكد الفلاسفة اللغويون على مفهوم « أداء » الفعل فنحن نقول ـ على سبيل المثال ـ إن

« الاحتفال » يُؤدي ؛ أو أن فعلا سياسيا او قانونيا مهما يجري تنفيذه ، ونعني بذلك أنه في التحقق الفعلي كان الأمر يدور بالضبط حول هذا الفعل ولاشيء سواه . و « أداء » فعل ما ، وهو شيء مألوف لنا تماما في مثل هذه الاشكال الاحتفالية الخاصة ، يمنحنا استبصارا بالبنية الحقيقية للتطبيق بوجه عام . فاذا شرعنا في السؤال عن العلل والأسباب ، والقرارات المتعمدة ، ومواقف ـ القيمة ، واتجاهات ـ المعنى ، والتعبيرات اللغوية ، وما شاكل ذلك ، فإننا نكون قد توغلنا فعلا الى ما وراء البنية الحقيقية للفعل العملي .

أما أن التطبيق هو في طبيعته الباطنة انجاز ، فأمر فَطن اليه أرسطو فعلا ، وكان على صواب في ذلك ـ عندما اطلق عليه اسم energeia (نشاط).وليس على المرء ان يكون أرسطيا لكي يضيف لمحةً تنتج عن هذا الرأي . واذا أشار المرء الى التطبيق بوصفه انجازا ، فإنه يميزه بذلك عن صنف آخر من النشاط : هو الشعر poiesis أو الانتاج.فالانجاز ينشأ عن تحقق الفعل نفسه . أما هدف الانتاج فيقع فيما وراء النشاط من حيث هو كذلك . في تحقق شيء آخر سواه . فالتطبيق اذن تميز من حيث البناء عن تلك العمليات الموجهة لانتاج موضوع خارجي عنها . والنشاط الذي تحدد موضوعه قد يستهدف انتاج موضوع عيني.ولكنه قد يهدف ايضا الى احداث حالة من الحالات او تغيير في العالم الخ . فالنتيجة التي تقع عبر الفعل بما هو كذلك ـ تقود الطريقة واتجاه النشاط . ولما كان من الممكن تحديد النتيجة موضوعيا ، فإن الارشاد الى كيفية احداثها أو انتاجها أمر ممكن . ومثل هذا الارشاد للنشاط المحدد ـ الموضوع بمعناه الواسع نطلق عليه اسم **التقنية** techniqne .

فما هو الموقف في حالة التطبيق حيث لا توجد لدينا معايير يمكن تحديدها لنتيجة لابد من احداثها ـ بحيث تستطيع هذه المعايير أن تمدنا بالتوجيهات التقنية

اللازمة للنشاط ؟ والمُعادلات هنا هي قواعد التطبيق التي ترشد التحقق العيني للفعل الذي ينبغي انجازه . ومشكلة قواعد التطبيق اشد صعوبة في الحل لأنها ، فيما عدا بعض الحالات الحدية ـ يستحيل ان نعَوِّل على اية مماثلة تقنية والواقع اننا نتبع جميعا هذه القواعد ما دام المجتمع الانساني قد اشتغل بتطويرها زمنا طويلا . وقواعد التطبيق في سياق الفعل الذاتي للفرد تسمى n axims (امثال سائرة) ، أما القواعد الذاتية المشتركة التي يهتدي بها الفعل الجماعي في الجماعات او في المجتمع ككل فتسمي معايير . morms وبينما تجد الذوات الفردية أثناء الفعل في المواقف المعطاة عددا هائلا من الأمثال المحددة بوضوح قل أو كثر ـ تحت تصرفهم، فإن المعايير المعتمدة اجتماعيا أو حتى الموضوعة صراحة تعتني بالاتفاق الذاتي المشترك للأمثال . ولما كانت وظيفة المعايير هي التنسيق بين كثير من الافعال الفردية في السياق الاجتماعي، فإن المعايير تقوم على الأمثال السائرة ولا تحل مكانها على سبيل التجريد . فلا بد من الافصاح عنها بلغة الأمثال السائرة المتناسقة في جميع الحالات المتصلة بالموضوع بالنسبة للفاعلين كافة . وعندما يتبع كل من يعنيه الأمر المثل السائر نفسه كما يتبعه جاره ، تكون المعايير قد أدت وظيفتها .

ويعالج كل مجتمع تنسيق الأفعال الفردية التي يقوم بها كثير من الفاعلين بوصفها مشكلة أولية من مشكلات التنظيم. وفي الواقع التاريخي، يتطور التنظيم المعياري على مستويات مختلفة كل الاختلاف ، وفي أشكال متباينة . فهناك تقاليد مستقرة ونماذج يعمل التعليم على امتدادها ، ومواصفات اجتماعية . واتفاقيات فضفاضة بين الجماعات وقوانين ايجابية للدولة . وهذه الأشكال جميعا ينبغي ألا تُختزل اختزالا مصطنعا الى قاسم مشترك واحد ، لأن فيها يتم التعبير عن الشكل العيني للتنظيم المعياري للتعقيد الذاتي المشترك للأفعال النوعية.

ونسق المعايير الذي يُقْبل في عصر معين هـوْ الصورة ـ المرآة للمجتمع التاريخي . وعلى كل حال . فإن أكثر الأشكال كمالا وانتظاما للتنظيم المعياري من حيث البناء تمثله (**النُّسق القانونية**) الحديثة للمجتمعات المتطورة تطورا عاليا . وقد قام علماء اجتماع القانون مثل فيبر أو رجال القانون المهتمون بعلم الاجتماع مثل هانز كلزن[112] Hans kelsen بدراسة العقلانية اللازمة لبناء مثل هذه النُّسق الايجابية للمعايير . فإذا لم نشاهد فيها سوى مجرد التحقق الممكن تاريخيا والفعال للعقل العملي ، فهذا بلا ادنى شك اسراف في التبسيط. فالعقلية الكامنة في النُّسق القانوني الذي أُحْسن بناؤه ، قد تشبع الاهتمام بالوضوح النظري على حين يظل في الواقع موضع النزاع أن نحدد ما يمكن أن نطلق عليه اسم العقل في ميدان **التطبيق**ـ فالعقل العملي شيء مختلف عن بناء نسق قانوني وأكثر منه. إذ أنه يشمل مجال العادات الاجتماعية والعرف وأشكال الحياة والمؤسسات التي نشأت من التراث. وعلى هذا النحو سوف تمتد مباشرة الى الانجاز المباشر لأفعال الفاعلين الفرديين. ولما لم يكن هنا ما تعرِّفه القوانين ـ فالتخصيص القانوني لايستطيع قط جميع تفاصيل الحياة العملية وجزئياتها ـ فليس هناك ايضا ساحة قضاء يمكن أن تقف أمامها معقولية الفعل في أية قضية معينة . ومن ثَمّ ، فإن كل فرد هو قاضي نفسه ، وإلا ، فإن معايير القرار تشكل في مجتمع الفاعلين. فالعقل العملي عقل عيني دائما ، وبالتالي فإنه في التحليل يدخل في نسيج واحد لاانفصام فيه مع التطور التاريخي . واعتقد أنه في المسائل التي من هـذا الطراز . تكون المناظرة عن فلسفة للتطبيق كاملة التطور ، وهي المناظرة الدائرة في الوقت الحاضر[113] ، ومابرحت تستطيع يقيناً أن تتعلم شيئاً من أرسطو وهيجل .

(١) انظر على سبيل المثال في الفصل الأخير من كتاب "علم المنطق " عن منهج (المحرر لاسون Lasson) هامبورج ١٩٥١. المجلد الثاني ، ص ٤٨٤ وما بعدها ، ص ٤١١ وما بعدها ، ترجمة أ . ث . ميللر A.V..Miller لندن ١٩٦٩)

(٢) لعل أحدث مثل على اختزال زاوية الرؤية التي مافتيء النزاع حول الجدل بين الوضعيين والماركسيين يدور منها حتى الآن ـ هو المثل الذى تقدمه لنا المناظرة التي تسربت إلى الحوليات الايديولوجية في الستينات تحت عنوان " النزاع الوضعي في علم الاجتماع الألماني " (ادورنو = آلبرت ، دارندورف D ahrendorf ، هابرماس ، پيلوت Pilat ، پوپر (بوپر وآخرون : النزاع الوضعي في علم الاجتماع الألماني Der Positicrsmuss treit in der deutschen Soziologe نويڤيد Neuwied ، ١٩٦٩ ، وترجمه إلى الانجليزية تحت هذا العنوان نفسه د . فريسبى D.Frisby ، لندن ، ١٩٧٦) .وعن هذا الموضوع انظر الفصل الثاني .

(٣) من المؤكد أن خير عرض وأكمله في اللغة الانجليزية هو كتاب تشارلز تيلور Cherles Taylor " هيجل " ، كمبردج =.١٩٧٥ ، انظر أيضا مجموعة المقالات التي حررها ا . ماكينتاير A. Mactintyre تحت عنوان "هيجل " ، نيويورك ، ١٩٧٢ .

(٤) علم ظواهر الروح (ترجمة ا . ف . ميللر) ، لندن ، ١٩٧٧ : ويقدم ف . ماركس مقدمة لتصور علم الظواهر (علم ظواهر العقل عند هيجل ، نيويورك ، ١٩٧٥) . ونص تصوير علم الظواهر موجود في ف كادفمان (محرر) هيجل ، نصوص = وشروح ، نيويورك ، ١٩٦٦ . وعن مقدمة علم الظواهر قارن كتاب م . هيدجر ، مفهوم هيجل للتجربة (ترجمة ك . دوف K. Dove) ، نيويورك ، ١٩٧٠ .

(٥) علم المنطق عند هيجل (ا . ف ميللر) ، لندن ١٩٦٩ .

(٦) انظر على سبيل المثال مقال كارل ماركس الافتتاحي في مجلة Rheinische Zeilung ، عدد ١٤ يوليو ١٨٤٢ (في ك . ماركس ، نصوص مبكرة (المحرر د . ماكليلان D. Mclellan) أكسفورد ١٩٧١) وهناك استجابة ادبية غريبة نجد في الجانب الآخر من القناة في ج . س . ميل الذي نشر في

١٨٣١ - وهى السنة التي توفى فيها هيجل - خواطر فلسفية عن عصره في سلسلة من المقالات الصحفية تحت عنوان "روح العصر "، إستهلها بقوله ! " إن" روح العصر " تعبير مستحدث نوعا ما . ولا أظن أن أحدا سوف يصادفه في أى عمل يعدو خمسين عاما من الماضي " (المحرر فون هايك F . von Hayek ، شيكاجو ، ١٩٤٢ ، ص ٢١ وعن المصادر الألمانية انظر تصدير الناشر ، ص xv111, x1) .

(٧) ربما وقع لوكاتش Lukacs في هذا الخطأ ، إذ يحيل علم الظواهر في كتابه الذى ترك تأثيرا كبيرا تحت عنوان، D er jvnge Hegel , uber die Begiehung Von Dialectik und Okononie زيوريخ ، ١٩٤٨ (ترجمه ر . ليفينجستون R. livringstone بعنوان " هيجل الشاب " ، لندن ، ١٩٧٥) إلى تعبير عن التصور التقدمى للتاريخ وعن التعاطف التاريخي مع العصر ، على حين تنتقل الدلالة المذهبية إلى المؤخرة (الفصل الرابع ، ٢)

(٨) لن أشير إلا إلى د . هنريش Hegel in Kontext , D . Henrich ، فرانكفورت ، ١٩٧١ : م . توينيسن M . Theunissen ، الوجود والظاهر ، الوظيفه النقدية للمنطق الهيجلي، Jein und Schein die kretisehe Funktisn der Hegel schen logik ، فرانكفورت ، ١٩٧٨ : انظر أيضا اسهامات ر . هو R. Horstmann٧٠ (محرر) ،الجدل في فلسفة هيجل ، فرانكفورت ، ١٩٧٨ : ٥ . - ج جادان ، "جدل هيجل (ترجمة س . سميث C. Smith) ، نيوهافن ، ١٩٧٧ : ر . بونبر Zur Sache der Dialektik ، شتوتجارت ١٩٨٠ .

(٩) انظر على سبيل المثال م . كوسوك M. Kosok في مجموعة ماكينتاير Mactntyre" هيجل" .

(١٠) يمكن أن نجد بعض اللمحات الموحية في بحث ف . فولدا F. Fulda تحت عنوان ! -Unzulang liche Bemerkungen zur D ialek Tik ، في هورستمان (محرر) ، الجدل . ومع ذلك ، هناك ميدان جديد بأكمله للبحث هنا ، مازال ينتظر من يفتحه على نحو شامل .

(١١) إن تفسيرات منطق هيجل - التي يعشقها نقاده وأتباعه على السواء - بمصطلح الميتا فيزيقا التقليدية أو حتى بمصطلح اللاهوت ، لايبررها أى أساس من النص الهجلى نفسه

(١٢) تصدير الطبعة الثانية ، ١٨٣١ .

(١٣) Der Gedanke الرأى (١٩١٨) ، (ترجم في جيتش Geach (محرر) بحوث منطقية ،

اكسفورد ، ١٩٧٧)

(١٤) المعرفة الموضوعية . لندن . ١٩٧٢ Qlejective Knowledge .

(١٥) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

(١٦) أشار اي بلوك E. Block في ممارسة بكتاب لوكاتش متبعا الأسلوب الانطباعي الذي شاع في عصره (وعرض ١٩٢٣ أعيد طبعه في بلوك، Philosopahısche Avfsa tze ، فرانكفورت ، ١٩٦٩)

(١٧) قارن مؤلفات ا . ميزاروس Msz aros .التي تزخر بالمعلومات وإن كان يطبعها بوضوح ولاء تلميذ لاستاذه ١٠ ميزاروس ، مفهوم لوكاتش للجدل ، لندن ، ١٩٧٢ ميزاروس (محرر) ، جوانب في التاريخ والوعي الطبقي ، لندن ، ١٩٧١ (بالاشتراك مع Millband,Bottomore, Holesbawm ، وجولدمان وماوزر وآخرين)

(١٨) وهي متاحة الآن في المجلدين ١٦، ١٧ من طبعة أعماله التي نشرها لوخترهاند فيرلاج (نويند/برلين ، ١٩٧٤) ، انظر = أيضا المقالة المتصلة بهذا الموضوع Die Sulye— Objekt—Be- ziehunjvider Asthetik ، في مجلة Lazos ، ٧ ، ١٩١٧

(١٩) الترجمة الانجليزية . لندن ، ١٩٧١ .

(٢٠) الترجمة الانجليزية ، ١٩٧١ .

(٢١) الترجمة الانجليزية ، لندن ، ١٩٧٠

(٢٢) يقول لوكاتش في تصديره للطبعة الجديدة التي ظهرت في ١٩٦٨ (المؤلفات ، المجلد الثاني . نويفيد Newvied) " إن عرض متناقضات الراسمالية . وعملية التحويل الثوري للبروليتاريا يحتوى كل منهما ـ على وغير عمد ـ نغمات عالية عن ذاتية سائدة ، ولهذا تاثير قابض شوّه حتى على مفهوم = التطبيق ، وهو مفهوم محورى في هذا الكتاب " (ص ٢٠) .

(٢٣) المراجع التي يستشهد بها لوكاتش هي كالاتي ماركس ، تصدير الطبعة الثانية لكتاب رأس المال (١٨٧٣) ، رسائل إلى إنجلز بتاريخ ١٤ / ١ ، ١٨٥٨ . ١١ / ١ / ١٨٦٨ . ٧ / ١١ / ١٨٦٨ . وإلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ ٦ / ٣ / ١٨٦٨ . ٢٧ / ٦ ، ١٨٧٠ والملاحظات المناظرة من مؤلفات لينين المنشورة بعد وفاته (Philosophısche Hefte , ın Werke, Vol.xxxv111, Berlin, 1968. e. g. pp. 170,

(315 لايمكن أن تكون معروفة للوكاتش حينذاك فقد نشرت لأول مرة في ١٩٢٩ ـ ٣٠ .

(٢٤) التاريخ والوعي الطبقيLjes chiahie und Klassenbeurussteel ، برلين ، ١٩٢٣ ، ص١٤ وما بعدها

(٢٥) أعاد نشره مع نصوص أخرى اى . جرلاخe.ljerlach (فرانكفورت ، ١٩٦٦) ٠ وهنـاك ايضا ترجمة انجليزية قام بهاف . هاليدایF. halliday ، لندن ، ١٩٧٠ . وقد بدات مجموعة اعماله الكاملة في الظواهر إبتداء من ١٩٨٠

(٢٦) كما سلَّم بها ماركس بإصرار ، على سبيل المثال في تصديره لكتاب " راس المال" . ورفضها بوبر بعد ذلك بنفس الاصرار في كتابة "إملاق النزعة" التاريخية The Poverty of Historicism.

(٢٧) قارن اكسفسير المستوحى من الوجود والزمان ، لانطولوجيا هيجل ، ونظرية التاريخية في كتابه : انطولوجيا هيجل ونظرية التاريخية ، فرانكفورت ، ١٩٣٢ ، مقدمة (الطبعة الثانية ، ١٩٦٨)

(٢٨) انظر على سبيل المثال " عبر الفلسفة العينية " (١٩٢٩) و Uber die philosophischen wirtschaftswissenschaft- (١٩٧٨ فرانكفورت . المجلد الأول ، كتاب في الآن الموجودةljrundlage des lichen Arbeitsbegriffs , (1933) .

(٢٩) Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus (1932), Schriften , Vol . 1 .

(٣٠) Fruhe Schriften, vol. 1 (ed. Lieber Furth),1962,p.644,seealso pp. 640ff.

(٣١) ينبغي ان نشير ايضا إلى كتاب ماكس شيلرMax Scheler الذي صادف ثناء شديدا حينذاك Die Wissenformen und die Gesellschaft (١٩٢٦) .ويمزج شيلر أفكار فلسفة الوجود بـالتراث البرجماتي الأمريكي (وليم چيمس)

(٣٢) الايديولوچية واليوتوبيا (١٩٢٩) ترجمة ل . ويرث L. Wirth واي شيلزIdeologie, E. Shils and Utopia ، لندن ، ١٩٣٦ .

Ein neuer Ideologiebegriff ? in Grunbergs Archiv, Vol. xv (1930

(٣٤) Das Bewrusstsein der Wissensoziologie, in Prismen, Kulturkritk und Gesellschaft (1955),

ترجم في أراتوArato وجبهارتeGbhardt (محرران) (انظر الحاشية التالية)

(٣٥) انظر ترجمات الأبحاث الهامة التي كتبها هوركهايمر وادورنـو ، وبنيامـين وماركـوزه

وغيرهم في القارىء الأساس لمدرسة فرانكفورت The Essential Frankfurt School Reader (المحرران أراتووجبارت) أكسفورد ، ١٩٧٩

(٣٦) نحن مدينون لمؤرخ أمريكى بالعرض المفصّل الواضح لمدرسة فرانكفورت في تطورها الخارجي ابتداء من تأسيسها حتى بلغت ذروة تاثيرها (م . جاى M. Yay الخيال الجدلى ، تاريخ مدرسة فرانكفورت ومعهد البحث الاجتماعي ، ١٩٢٣ ـ ١٩٥٠ ، لندن ، ١٩٧٤)

(٣٧) CF.Adorna, wozu noch Philosophie ? (in Gingrife, Frankfurt, 1963, pp. 23f)

لايستطيع أحد ممن يشتغلون بالفلسفة أن يفعل ذلك إلا إذا أنكرت الدعوى الماركسية بأن التامل يمكن الغاؤه .

(٣٨) هوركهايمر ، التراث والنظرية النقدية ، (١٩٣٧.) ، في " النظرية للنقدية " فرانكفورت ١٩٦٨ ، المجلد الثقافي ، ص١٦٢ (مترجم إلى الانجليزية تحت عنوان : النظرية النقدية : مقالات مختارة ، نيويورك ، ١٩٧٢)

(٣٩) نفس المرجع ، ص ١٥٦ ومابعدها .

(٤٠) Zum Problem der Wahrheit ' (1935) in Kritische Theorie Vol. I, p 240

وقد ترجم أيضا في أراتو وجبهارت ، قارىء مدرسة فرانكفورت) .

(٤١) للاطلاع على تقديم مفيد انظر د . ماكليلان " الهيجليون الشبان وكارل ماركس ، لندن ، ١٩٦٩ : ك لوفيت . من هيجل الى نيتشه ، نيويورك ، ١٩٦٤ .

(٤٢) ماركس ، العائلة المقدسة (١٨٤٥) (النص الألماني في Fruhe Schriften ، المجلد الأول ، ص ٧٦٨)

(٤٣) J. Zeleng, Die Wissenscha fbeislogik lei Marx und des'Kapital' Frank Furt, 1968, وقد ترجم تحت عنوان منطق ماركس ، اكسفورد ، ١٩٧٩) : لانجه Lange ، وفولدا Fulda وديدريس Diedrich منهجية ماركس في عصر جديد للفلسفة ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ ألتوسير althusser قراءة رأس المال" باريس ١٩٦٥ (ترجمة ب . بروستر Breuster لندن ، ١٩٧٠) . وقد وجه ا . شميت A schmidt ردا على بنائية ألتوسير اللاذاتية من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت في Der strukturalistiseche Angriff auf die Geschichte Zur ,marxistischen Erkenntnis theorie

Beitragr في فرانكفورت ، ١٩٦٩) .

(٤٤) كرس هوركهايمر انتباهه النقدي لحلقة فينا في دراسة لاذعة اسماها : Der neueste Angreff auf die Metapsheysik (١٩٣٧) ، في النظرية النقدية ، المجلد الثاني . انظر ايضا الحالة الموازية في الستينات : أدورنو وآخرون ، Positivismusstreit .

(٤٥) اشراقات Illumination (مقدمة بقلم هـ. آرنت H. Arendr) نيويورك ، ١٩٧٠ انظر ايضا علم الجمال والسياسة (مقالات كتبها بنيامين وبلوك وبريخت وأدورنو وغيرهم) ، لندن ١٩٧٩ .

(٤٦) من المقدمات المفيدة في هذا الموضوع ، اقرا ج . روز G. Rose العلم المكتئب ، مقدمة لفكرت . ف . أدورنو ، لندن ، ١٩٧٨ .

(٤٧) كتب في أمريكا في ١٩٤٤ ، ونشر في هولندا في ١٩٤٧ ، وأعيد نشره للمرة الاولى في ١٩٦٩ ، غداة التمرد الطلابي (ترجمة جون كامنج John Cumming ، لندن ، ١٩٧٣) .

(٤٨) جدل التنوير Dialektik der Aufklarung ، أمستردام ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧ .

(٤٩) قارن كتاب هوركهايم أفول العقل The Eclipse of Reason ، أكسفورد ، ١٩٤٧ .

(٥٠) الجدل السلبي Negatiwe Dialektik ، فرانكفورت ، ١٩٦٦ (الترجمة الانجليزية ، نيويورك ، ١٩٧٣) .

(٥٢) قارن الجدل السلبي (الطبعة الالمانية ، ص ٣٩٦ ومابعدها ، وفي مواضع اخرى كثيرة

(٥٣) مذهب المثالية المتعالية (١٨٠٠) : فلسفة الفن (١٨٠٢/٤)

(٥٤) الجدل السلبي (الطبعة الالمانية ، ص ٣٩٧) .

(٥٥) قدم توماس ماكارتي Thomas McCarthy في كتابه " النظرية النقدية ليوجن هابرماس " لندن ، ١٩٧٨ ، عرضا إجماليا لافكار هابرماس الرئيسية وتطورها ، انظر مجموعة المقالات التي حددها د . هلد D. Held وج . ب . طومسون B. Thompson . لهابرماس : مناظرات نقديه ، لندن ، تحت الطبع .

(٥٦) قارن العرض المبكر "للمناقشة الفلسفية لماركس والماركسية" في ١٩٥٧ Philos ophisehe Rundschau وكذلك الأحدث منه" نحو اعادة بناء المادية التاريخية " فرانكفورت ، ١٩٧٦ .

(٥٧) الترجمة الانجليزية واردة في تذييل كتاب " المعرفة والمصالح الانسانية " الطبعة

الثانية ، لندن ،١٩٧٨

(٥٨) فرانكفورت ، ١٩٦٨ ' الطبعة الثانية مذيلة ، ١٩٧٣ (ترجم عنوان المعرفة والمصالح الانسانية بوسطن/لندن ، ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية مذيلة ، لندن ، ١٩٧٨) .

(٥٩) قارن كتاب برت ماركوزه الشائق ايروس والمدينة ، بوسطن ، ١٩٥٥ .

(٦٠) " المعرفة والمنفعة" (١٩٦٥) .

(٦١) نفس المرجع ، ص١٦٤ .

(٦٢) انظر ايضا مجموعة الابحاث عن موضوع « فن التاويل ونقد الايديولوجية » ، مع الاسهامات التي قدمها آبل Apel وفون بورمان von Bormanm ، وجادامر ، وجيجل gleGel وهابرماس (فرانكفورت ١٩٧١) .

Was heisst Universalpragmatik?' in Apel (ed.), Sprachpragmatik und Philosophie Frankfurt. 1976;

وقد ترجم في كتاب هابرماس ، الاتصال وتطور المجتمع ، لندن ، ١٩٧٩ الفصل ١

Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie Kommunikativer kompetenz,in Habermas and luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, was leistet die Systemforschung? Frankfurt, 1971 (translated in H.P. Lreitzel (ed.) Recent Sociology 2, London, 1970)

uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus (1827) (translated by Buck and Raven, lingUistic Variability and intellectual development, philadelphia, 1972) .

(٦٦) بحوث فلسفية (ترجمة ج . اي. م. آنكومب (G. E. M. Anscombe) أكسفورد ، ١٩٥٣ ، قسم ٢٣

(٦٧) وهذا الصدد ، ينبغي أن ننظر الى قول سيرل بأن « نظرية اللغة جزء من نظرية الفعل» (أفعال القول Speech Acts كمبردج ، ١٩٧٠ ، ص١٧) والآن أكثر من أي وقت مضى ـ على انه اشارة الى امنية لم تتحقق تحققا كافيا سواء بين المنطيين من محللي فعل القول أو بين المنطيين من آخذين بالتأويل في مجال الاتصال (قارن كتابي تحت عنوان : Handlung, Sprache und Vernunft, Grundibegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt, 1976) .

(٦٨) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

(٦٩) انظر على سبيل المثال ، افلاطون ، فايدروس ، والرسالة السابعة . وفي مواضع اخرى متفرقة

(٧٠) من قبيل المصادفة أن ماركوزه فطن الى هذا الطابع المتلاعب الجمالي الذي يتسم به المجتمع المتحرر . ووصفه مستعينا بلمحات من شيللر (Briefe Uber asthetishe Erzeihung des Menschau/ (1795) وقد ترجمه ر سنيل. R. Snell . لندن ، ١٩٦٥) انظر ايروس والمدنية ، وخاصة الفصل التاسع .

(٧١) Was heisst Universalpragmatik? in K. -O Apel (ed.) Sprachpra gmatik . .

(٧٢) الأخلاق النيقوماخية ، ١ ، ١٠ ، ٧١ ، ٤ ومابعدها .

(٧٣) العمل والتفاعل في التقنية والعلم بوصفهما « ايديولوجية » ، فرانكفورت ، ١٩٦٨ (ترجم تحت عنوان : النظرية والتطبيق ، لندن ، ١٩٧٤ ، الفصل الرابع) .

(٧٤) المعرفة والمنفعة ، الفصل الأول ،

(٧٥) على سبيل المثال النزاع مع لومان Luhmann (theorie der llschaft oder Sozial technolo- gie, frankfurt, 1971); legitimationsprobleme in spatkapitalismus frankfurt, 1973, esp. pt 11 (ترجم تحت عنوان ، ازمة الشرعية ، بوسطن ، ١٩٧٥)

(٧٦) انظر على سبيل المثال هابرماس ولومان Vorbereitende Bemer kungen ص٢٥١ ومابعدها . وفي مواضع اخرى .

(٧٧) وعلى سبيل المثال تضمنت محاضرات آ. كوجيف A. Kojeve في كتابه « مقدمة الى قراءة هيجل ، باريس ١٩٤٧ التي كان لها تاثير شديد في فرنسا ثم امتد تاثيرها بعد ذلك الى دوائر اوسع الى ما وراء دوائر الوجودية الفرنسية .

(٧٨) Zum Philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus Philosophische. in Theorie und Praxioseop.pp.301. 314FF (النظرية والتطبيق الفصل السادس)

(٧٩) علم ظواهر الروح الفصل ٤ أ قارن ايضا أسس فلسفة الحق (١٨٢١) ٥٧ (ترجمة ت.م نوكس T.M. Knox فلسفة الحق عند هيجل، اكسفورد ١٩٤٢ .

(٨٠) فلسفة الحق عند هيجل . ٣٤٠ ومابعدها ، ٣٦٠ .

(٨١) يستطيع المرء أن يقرأ على سبيل المثال في كتاب ماركس نقد فلسفة الحق عند هيجل (الذي ينتسب الى مرحلته الهيجيلية الشابة والنقدية في ١٨٤٣) : « يبدأ هيجل من الدولة ويجعل الناس في الدولة المحالة الى ذات : أما الديمقراطية فتبدأ من الناس وتحيل الدولة الى كائنات بشرية متموضعة uobjectivized (المؤلفات المجلد الاول ص ٢٩٣) . ومن المفيد على كل حال ان نرى ان ماركس الناضج ـ وهو شيء لا يلتفت اليه الماركسيون انفسهم الانادرا ـ في فقرات لا تتعدد كثيرا في الواقع ـ التي يعبر فيها بحذر عن آرائه لامكانيات حدوث تطور صوب مجتمع حر ـ في هذه الفقرات يُعوِّل على وثبة فجائية الى مستوى جديد شبيه كل الشبه بالمستوى الذي يذكره في مناقشته لهيجل بصدد تحول الوعي الذاتي الفردي الى مجال الروح . يبدأ مجال الحرية في الواقع عند النقطة التي ينتهي فيها العمل الذي تحدده الضرورة والاغراض الخارجية · ومن طبيعة الحالة اذن أن تقع هذه النقطة على الجانب الاخر لمجال الانتاج المادي البحت . وكما لا يجد البدائي مندوحة عن الصراع مع الطبيعة . فكذلك لا بد للانسان المتحضر أن يدخل في هذا الصراع ، ولا مفر من ان يفعل ذلك في جميع اشكال المجتمع وبجميع طرائق الانتاج الممكنة . بيد ان هذا يبقى دائما مجال الطبيعة. ووراء هذا يبدأ تطور القدرات الانسانية الذي هو غاية في ذاته ، اعنى المجال الحقيقي للحرية الذي لايمكن ان يزدهر الا على اساس مجال الضرورة ذاك » (راس المال ، المجلد الثالث ، برلين ، ١٩٥٣ ، ص ٨٧٣ ومابعدها) .

(٨٢) هناك بعض الدراسات النيرة جدا عن هذا الموضوع في الفصول الاخيرة من كتاب هيجل « علم الظواهر » وتقدم اشكال الدعاية الادبية ابان الحكم المطلق الفرنسي الخلفية التاريخية ، بيد انه من اليسير ان تستبدل بها ملاحظات معاصرة

(٨٣) كما حاول جون رولز John Rawsls أن يفعل مثلا في كتابة نظرية العدل ، هارفارد ، ١٩٧١

(٨٤) Strukturwandel der Offentlichkeit, Neuwied 1962.

(٨٥) عن الحرية ، مقدمة (١٨٥٩) .

(٨٦) Struktwande der Offentlichkeit, pp. 156 f.

(٨٧) مشكلة الشرعية Legitimationsprobleme ، ص ١٢٢و ١٢٥ . .

(٨٨) كانت تدور في ذهن كانت مدرسة الفلسفة في القرن الثامن عشر باتجاهاتها الارسطية . وهو يشير بوجه خاص الى أ. ج. بومجارتن Initia Philosophiae Practicae Primae هالّة Halle ، ١٧٦٠

(٨٩) الأخلاق النيقوماخية ، ١ ، ١ .

(٩٠) وهذا تفسير لاحياء تراث دفين كما نلمس ذلك على سبيل المثال في كتاب ف . هينيس W. Hennis الشائق · السياسة والفلسفة العملية ، دراسة في اعادة بناء العلم السياسي ، نويفيد ، ١٩٦٣ . انظر ايضا كتاب د. شترنبرجر D. Sternberger . التاسيس الثلاثي للسياسة فرانكفورت ١٩٧٩ .

(٩١) قارن هـ. آلانْت H. Arendt الحياة النشطة Vita activa نيويـورك ١٩٥٩ : شتوتجـارت ، ١٩٦٠ .

(٩٢) هناك مجموعتان تعبران تعبيرا ممثلا تحت عنوان « إحياء الفلسفة العملية » (المحرر م. ريدل M. Riedel فرايبورج ١٩٧٢ و١٩٧٤) ومع احتوائهما على عدد من الاسهامات التاريخية ، الا انهما تتعرضان ايضالفن التاويل والتحليل اللغوي ونظرية الاتصـال والعلم السياسي وعلم الاجتماع والسيبرنيطيقا .. الخ .

(٩٣) المبادىء الاساسية لميتافيزيقا الأخلاقيات ، ١١ .

٩٥) قارن ك . بوبر (المجتمع المفتوح وأعداؤه ، ١٩٤٥ ، المجلد ٢ (المد المرتفع للتنبؤ) الذي يتهم هيجل بالنـزعة الشمـولية ، وهـ. مـاركوزه (العقـل والثورة ، هيجـل ونشاة النـظرية الاجتماعية ، ١٩٤١) الذي يحاول تبرئته من هذه التهمة نفسها

(٩٦) من المؤثرات المهمة كانت ترجمة كتاب ليوشتراوس Leo Strauos وهو من نتـاج الهجرة « الحق الطبيعي والتاريخ» (شيكاغو ١٩٥٣) . وتشكلت فيما بعد مدرسة حول دراسات ج. ريتر J. Ritter عن ارسطو وهيجل (الميتافيزيقا والسياسية ، Metaphysik und politik فرانكفورت . ١٩٦٩ .) .

(٩٧) هناك طبعة لمجموعة كتاباته بسبيلها الى الظهور ، فرانكفورت ١٩٧٨ .

Der Idealismus und die Lehre Von Menschlichen Handeln (1935) in Theorie der Willensfreihei und Fruche Philosophische Schriften, Neuwied, 1965, p 272.

(٩٩) الطبعة الاولى ١٩٤٠ انظر ايضا urmensch und spatkultur بون ١٩٥٦ .

(١٠٠) اشاد جيهلن بالاستبصارات البنائية التي توصل اليها علم الانثـولوجيا عنـد ليفي شتراوس Levi - Strauss (في كتابه الهياكل الاولية للقرابة ، باريس ١٩٤٩) بوصفهـا براهين ضافية جديدة بالترحيب .

(Nachageahmte Substantialitat in Philosophisch— Politische Profile Frankfurt, 1971.

(lk hgll,k hk kivp faxz lk hbk¼fhy lk y½n hglm&myhj jkhmgjuh lplmyn lk hbfohw Soziologische Aufklarung kom ykmhk smsdmmgpdn hgjkmdv المـجلدان الاول والثـانـي ، أوبلاد ١٩٧٠

(١٠٣) انظر الفصل الاول من هذا الكتاب .

(١٠٤ هابرماس ولومان نظرية المجتمع theorie der Gesellschaft

(١٠٥) انظر ما سبق

(١٠٦) هابرماس ولومان ، نظرية المجتمع ص ١٧٠ .

(١٠٧) نفس المرجع ص ٢٩٣ .

(١٠٨) انظر المجموعة Handlungstheorien interdisziplinar المجلدات من ١ ـ ٤ (المحرر هـ. لنك H. Lenk) ميونيخ ، ١٩٧٩ .

(١٠٩) الاستثناء الوحيد هو ر. برنشتاين R. Bernstein (براكسيس والفعـل ، نيويـورك ، ١٩٧١) الذي لا يشير الى مصادر القارة الاوربية وحدها بل الى التراث البرجماتي ايضا .

(١١٠) قام لومان بمحاولة بارعة ليستبدل بالمفهوم التقليدي للفعل مقولاته النظرية الخاصة عن النسق : . Zweckbegriff und Systemratonalitat, Tulrigen 1968

(١١٢) وعلى سبيل المثال النظرية العامـة للقانـون والدولة (ترجمـة آندرز ودلنـج Anders Wedling) كمبردج ، ماساشوستس ١٩٤٥ : النظرية البحتة للقانون (ترجمة ماكس نايت Max Knight) باركلى ،كاليفورنيا ١٩٦٧ . وعن كلزن قارن هـ. ل. أ. هارت H. L. A. Hart مفهوم القانون ، أكسفورد ١٩٦١ .

(١١٣) ربما استعطت بدلا من الاشارة الى امثلة اخرى ان اشير الى مجمـوعة Materialen Zur Normendiskussion (المحرر او يلموللر Oelmuller المجلد ١ ـ ٣ بادربورن،١٩٧٨/٩: والتـرجمة

الانجليزية تحت الطع نيويورك) حيث يجادل آبل وهابرماس ولوبة lubbe وغيرهم عن عقلانية المعايير دون ان يتخلصوا من بعض النغمات الايديولوجية المسرفة ومن الممكن ان نلمح اهتماما موازيا للاشكال العينية للعـقعل العملي بين الفلاسفة التحليليين كما تبينّ ذلك مجموعة تحت عنوان التفكير العملي (المحرر ج . راز¾ 8791 ⅞-,srmv½) J . Raz

ملاحظات ختامية

من الطبيعي الا يكون للمقال نهاية محدَّدة ، لأنه بحث لايهدف الى وضع نتائج يقينية . فكيف لا تقنع إذن سلسلة من المقالات التي ترابطت فيما بينهـا برباط واهٍ ـ كيف لا تقنع بنهاية مفتوحة ، حينما يكون مبدأ وحدتها الحقيقي هو عرض مجموعة من المجادلات في حقبة محدودة بحدود زمانية صرف ؟ وأن يجمع المرء معا الخيوط المختلفة لمشكلة ، وتناولات المسائل ووجهات النـظر للمدارس المتباينة معناه أن يلجأ الى أسطورة مستمدة من تراث التأريخ . هذه الأسطورة هي **وحدة الحقبة الزمنية** . فإذا أمعنا النظر ، رأينا أنه ما من حقبة يمكن أن تكون موحَّدة : إذ يمثل كـلٌّ منها عـددا متنوعـا من الظواهر التي تعتمـد على اهتمامات الباحث وبؤرة رؤيته . والظواهر المتعددة الأنواع التي يمكن تمييزها في أي قطاع من التاريخ تتخذ عامة المظهر المميِّز لحقبة معينـة لا لشيء إلا كنتيجة لعملية التوحيد التي يقوم بها المؤرخ . وهكذا كانت أسطورة الحقبة الزمنية أداة نافعة لخلق النظام في التاريخ . بيد أن فكرة الحقبة تصبح على كل حال موضوع التساؤل عندما لا تطبق على الماضي، وانما على الحاضر ذلك ان كل حاضر جديد يمكن أن يعرِّف نفسه بدوره على أنه حقبة . والوعي بعصر نتوقعه غـدا لا يتخذ عـلامته المميِّزة إلا من بُعده بمسافة عن اليوم ، الذي سيصبح بدوره ماضيا . وهكذا فإن الحدود الفاصلة بين الحقب المختلفة تجـري معاً الى مـالا نهايـة ، بحيث تفقد الأسطورة النافعة بالارتداد الى الماضي ـ أعني أسطورة وحدة حقبة معينة ـ تفقد كل معنى . والسؤال عما إذا كان ما يُفْهم على انه حقبة في الحاضر ، كان حقاً حقبة بمعنى وحدة مُعْترف بها ، هذا السؤال سوف يقبل أن يُحَلَّ فيما بعد فحسب . فلا أحد يعلم مقدما أية عملية لاضفاء الطابع النسبي سوف تحدث في نظرتنا الى ما هو مركزي في الوقت الحاضر ، وكيف يمكن أن تتحول الموضوعات السائدة الآن الى موضوعات عابرة ، أو كيف يمكن أن تصبح الشخصيات المغمورة شخصيـات

مهمة في عصر مقبل . وأيا كان الأمر ، ثمة شيء واحد يمكن أن نعرفه فعلا ، بل والآن ، هو أنه حتى حكم مؤرخ المستقبل لن يكون نهائيا ، لأن أي حكم تاريخي سيظل مفتوحا للمراجعة ؛ وأن الحقيقة التي ينطوي عليها أي حكم استرجاعي retrorpectiue يمكن دائما أن يأتي ما يبطلها بدورها .

هذه المظاهر المتغيّرة يمكن أن تدفعنا الى نزعة شكية شاملة تنظر الى كل شيء ـ دون استثناء ـ على أنه نسبي ! ولعلها أن تكون مجرد عامل لاحداث التوازن مع نزعة قطعية (دجماطيقية) ضيقية الأفق ، ليست على استعداد لأن تضع في اعتبارها أي شيء وراء ماتراه بعينيها مباشرة . والدفاع الوحيد ضد التطرف الشكّاك والتطرف القطعي هو الاقتناع بوحدة الفلسفة . فمن المؤكد ان هذه ايضا أسطورة مفيدة ، ويمكن ان تكون أي شيء إلا أن تكون حقيقة تاريخية متحققة . ولكنها تتيح لنا أن ننتقي ما هو جوهري فلسفياً من الظواهر التاريخية المتعددة ، وبهذا يرفع من شأن النشاط الفلسفي نفسه . والاقتناع بوحدة الفلسفة يفتح اعيننا على ما يمكن أن تقوله الحقب الأخرى أو الاتجاهات الفلسفية الأخرى للفيلسوف . كما تجعل من المحال في الوقت نفسه ظهور ذلك الوهم غير الفلسفي الذي يجعل المرء يعتبر الموضوع الذي يشتغل به هو الفلسفة بوجه عام ، ولغير ماسبب إلا أنه هو نفسه الذي يشتغل به .

وهكذا تكون وحدة الفلسفة تصحيحا لنظرة أحادية الجانب ، وحافزاً على الاشتغال بالفلسفة . وينبغي على كل إنسان يهتم بالفلسفة أن يشارك منذ البداية في هذا الاقتناع ، كما ينبغي عليه أن يبذل أقصى ما في وسعه لكي يساعد في التأكيد على أن هذه الاسطورة لا تظل مجرد أسطورة .

مطبعة العمرانية للأوفست

٤٨ ش زهران عمرانية غربية جيزه

ت : ٥٢٧٥٥٠